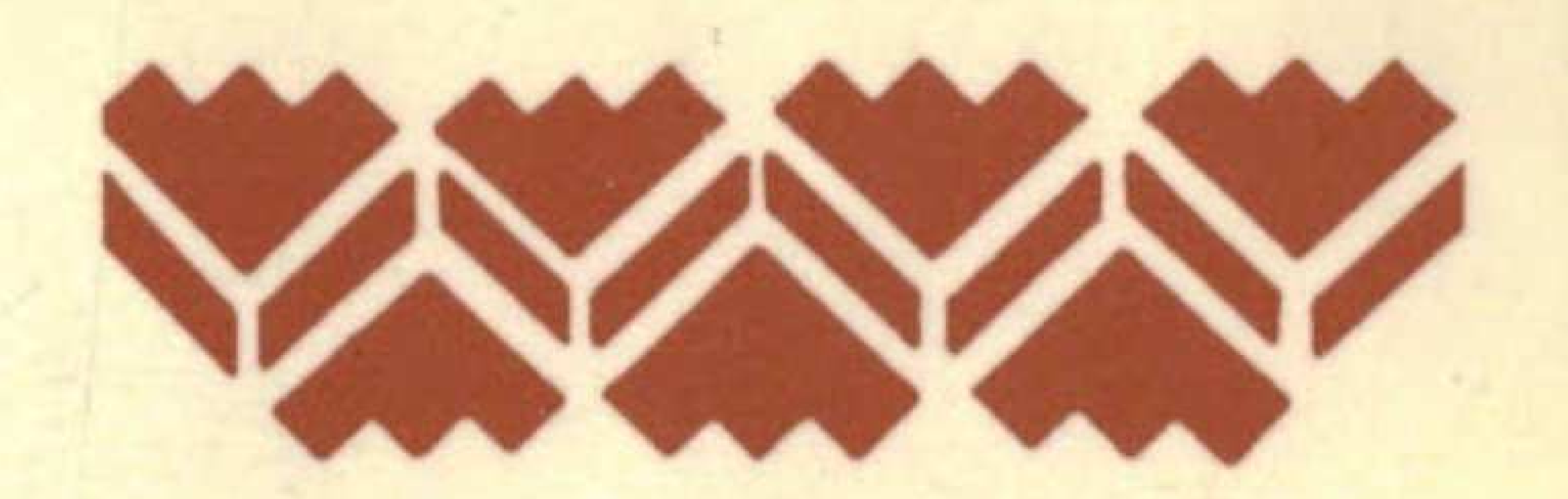
EL PÉNDULO Y LA ESPIRAL



Ramón Xirau



El Colegio Nacional

Ramón Xirau

EL PÉNDULO Y LA ESPIRAL



EL COLEGIO NACIONAL
México, 1994

Primera edición:
Universidad Veracruzana, 1959

Segunda Edición: 1994

Luis González Obregón 23, Centro Histórico
C. P. 06020, México, D. F.

ISBN 968-6664-92-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

CONTENIDO

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Este libro fue escrito entre 1957 y 1958 y publicado por primera vez en 1959. Se reedita ahora treinta y cinco años más tarde. Motivo de la reedición: mi creencia en que muchas de las ideas que aquí se discuten son todavía actuales. La crítica de Marx me parece aún válida pero ahora añadiría algunas reflexiones más recientes que de hecho aparecen en mi primer ensayo sobre Simone Weil, aparecido en el libro *Cuatro filósofos y lo sagrado* (Editorial Joaquín Mortiz, México, 1986). El capítulo V —*Ambigüedades del siglo XX*— remite a libros y obras de los años 40 y 50. Podrían ser todavía válidos en estos días que corren. Mi actitud acerca de la oposición entre filosofía y poesía ha cambiado. Dicen que es de sabios... Modificaría lo que escribí sobre el positivismo lógico. De hecho me importó más el positivimo lógico en los años 50 que en los últimos años. No es este el caso de Wittgenstein. Sin duda su primera obra influyó a los positivistas. Pero la filosofía de Wittgenstein era mucho más compleja y honda que la de éstos. No debe confundirse el pensamiento de Wittgenstein con el de otras corrientes filosóficas. Hay que verlo —ya muchos lo hemos visto— como un hombre al que más importan los problemas de la vida y del valor (lo "indecible", y lo "místico") que los de la lógica pura.

San Ángel, Junio 1994

"Se ha hablado con frecuencia de las alternativas de flujo y reflujo que se observan en la historia. Toda acción prolongada en un sentido entrañaría una reacción en sentido contrario. Después, volvería a iniciarse y el péndulo oscilaría indefinidamente. Verdad es que en este caso el péndulo posee memoria y que no es el mismo a la vuelta que a la ida, puesto que se ha enriquecido con la experiencia intermedia. Por ello la imagen de un movimiento en espiral, que algunas veces ha sido evocada, sería más exacta que la de una oscilación pendular".

BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

ADVERTENCIA

El 13 de marzo de 1948, en una reunión de la Asociación de Amigos de Bergson, Hyppolite, que acababa de dar una conferencia acerca de Bergson y el existencialismo, decía a guisa de comentario final: "Mi pregunta es la siguiente: ¿dónde podré encontrar una filosofía de la historia? No existe ninguna, ni siquiera en Alemania". Gilbert Maire, que participaba en el diálogo, le respondía: "Está en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*".

Quisiera aclarar en este punto que no creo que exista ninguna filosofía de la historia y que, por lo tanto, no podemos encontrarla en la obra de Bergson. Pero no quisiera dejar de añadir que si en Bergson no existe una filosofía de la historia se encuentran en cambio en su obra agudos instrumentos para ver el sentido de la vida espiritual de los hombres y de los pueblos. En lugar de una filosofía de la historia podemos entrever una historia del espíritu. En el presente ensayo he dedicado los tres primeros capítulos a exponer —y a veces a criticar,— tres filosofías de la historia que tienden al movimiento pendular, palabra que simboliza desde ahora a las filosofías de la repetición y de la monotonía que liga a las causas y a los efectos. El capítulo IV está dedicado a exponer la filosofía del espíritu, esta historia del espíritu que acabo de mencionar. Este capítulo está

así dedicado a la filosofía de Bergson y, muy especialmente, a su filosofía tal como se presenta en *Las dos fuentes.* En el capítulo V he querido discutir, teniendo siempre presente la división entre filosofías pendulares y filosofías espirales —término que desde ahora simboliza el progreso espiritual—, la situación de la historia que nos interesa de manera cardinal: la historia presente, nuestro mundo del siglo xx. El último capítulo es más un anuncio que un desarrollo. En él dejo apuntadas algunas ideas que era necesario afirmar y que, creyéndolas, no podía, sin embargo, probarlas. Espero, después de todo, que estas ideas finales se muestren por sí mismas como la culminación necesaria de los capítulos que las anteceden.

I

ECONOMÍA Y ESPÍRITU

"El concepto del progreso radica en los conceptos religioso-mesiánicos. Es la antiquísima idea judaica de una resolución mesiánica de la Historia."

NICOLÁS BERDIAEFF, *El sentido de la historia.*

La idea de progreso, nacida con la nueva burguesía industrial, es patrimonio de todos los pensadores del siglo pasado y ha sido vulgarizada hasta la saciedad por los propagandistas del capitalismo y del marxismo. Lamarck y Darwin la aplicaron a las ciencias de la vida, Comte a la sociología, Nietzche a la idea de un ascenso que conduciría del hombre al superhombre. Víctor Hugo, Shelley, Julio Verne, Balzac la tuvieron presente a lo largo de obras tan diversas y a la vez tan unidas por esta preocupación. Y si algunos rechazan el progreso, porque creen ver en el hombre una esencia perdurable que el tiempo mella pero no altera, tan sólo pueden llegar a este rechazo porque el ideal del progreso les rodea por todas partes.

Así, la idea marxista del progreso no es una idea nueva. Lo que sí es de veras nuevo es la actitud de Marx hacia el progreso. Para entenderla preguntémonos en primer término cuál fue el tiempo de Marx, cuál esta época que le permite mezclar sombras de ciencia a presencia de utopía. Para hacerlo echemos una mirada atrás y veamos, aun que sea brevemente, el sentido de la evolución del pensamiento occidental. Esta mirada a vista de pájaro podrá proporcionarnos algunas razones plausibles para situar a Marx en este siglo XIX de optimismo y desilusión.

Se ha dicho y se ha escrito muchas veces que la filosofía no progresa. En esto y sólo en esto se parece al arte.

Pero la filosofía es casi siempre formal y su formalismo la separa de las obras del espíritu que llamamos arte y poesía. La discusión acerca del progreso de la filosofía podría llevarnos de la mano a una serie de hipótesis tan innecesarias como los argumentos del calvo y del montón entre los discípulos de Euclides de Megara. Dejémosla a un lado. Lo que aquí nos importa es señalar que la filosofía tiene una historia y si bien no podemos confundir la filosofía con la historia de la filosofía como lo quiso Dilthey y lo quisieran sus discípulos, debemos considerar la historia de su transcurso en aquello que tiene de historiable.

Suele acontecer que, a un período de acarreos, período de descubrimientos y de innovaciones durante el cual muchas veces las partes representan el papel del todo, desemboca en un período de grandes síntesis, de sumas en las cuales las partes quedan engarzadas dentro de un concepto armónico de la totalidad. Estas sumas suelen desarrollarse en épocas de madurez espiritual que son, casi siempre, épocas de caída y desequilibrio social y político. Las sumas aparecen, en lo que tienen de histórico, como el último y definitivo intento por dar sentido a un mundo que se está resquebrajando en su misma base. Y me permito insistir en estas palabras: lo que tienen de histórico. Porque las sumas son también construcciones absolutas, es decir, estructuras universales que, más allá de las decadencias social y política, más allá de las contingencias históricas, más allá de la efímera constitución de los estados y de las naciones perduran como agudas espadas que han sabido perforar el rigor del techo y dar entrada a un rayo de luz.

Tres períodos en la historia de la filosofía pueden considerarse como épocas de acarreos. Desde que Tales "después de los negocios públicos se dio a la especu-

lación de la naturaleza" hasta que Sócrates se condenó, víctima de su sofística verdadera, el pensamiento griego viene acarreando ideas cuyo sentido profundo no alcanza su plenitud hasta que Platón escribe sus diálogos y Aristóteles edifica, piedra a piedra, la enciclopedia de los tiempos clásicos. Como todos los primeros filósofos de Grecia, Aristóteles, que es su verdadera suma, se preocupa por el origen de las cosas, lleva a su lógica conclusión las ideas de los sofistas acerca de la retórica y el arte política. Y si Platón había realizado ya la primera gran síntesis del pen samiento helénico, Aristóteles, aun contradiciendo en parte las enseñanzas de la Academia, prosigue y perfecciona el pensamiento platónico. Los últimos diálogos de Platón conducían directamente al pensamiento aristotélico ¿No fue Platón quien puso en boca de Zenón las objeciones que más tarde Aristóteles habría de dirigirle en la *Metafísica*? El primer principio que Platón llamó Bien, Belleza y Verdad, ¿no es el mismo acerca del cual dice Aristóteles que "es un ser vivo, eterno, sumamente bueno, de tal manera que la vida y la duración continua y eterna pertenecen a Dios?" Sin duda existen diferencias básicas entre Platón y Aristóteles. Platón desarrolla una teoría más dúctil, menos dogmática, menos totalizadora que la de Aristóteles y anuncia una idea del amor y del ideal que sólo alcanza su perfección con el Cristianismo. Pero a pesar de las diferencias la relación es íntima y profunda. También Aristóteles explica, en una intuición similar a la de Platón, que el mundo depende de la presencia de la divinidad.

Santo Tomás de Aquino da el nombre, y con justicia, a este tipo de filosofar sistemático y enciclopédico que llamamos suma. No que las sumas no existiesen en la filosofía medieval anterior al desarrollo del tomismo. Lo

que sucede es que en Santo Tomás las sumas anteriores vienen a adquirir su pleno sentido. En el pensamiento de Santo Tomás está presente buen número de ideas de este Platón cristiano que fue San Agustín y a él vienen a confluir los pensamientos aristotélicos matizados por árabes y judíos. Pero tal vez en ningún problema filosófico se ve tan claramente el sentido sintético de la filosofía tomista como en el de los universales. Santo Tomás ya no puede aceptar en forma exclusiva el pensamiento de los realistas a ultranza que afirman que la idea existe antes que la cosa, como no puede aceptar, a la usanza de los pensadores nominalistas, que los universales vengan al espíritu después de la cosa. Ni el racionalismo puro ni el puro empirismo valen por sí solos. Para Santo Tomás los universales existen antes de la cosa en la mente divina, después de la cosa en el pensamiento humano y sólo pueden existir en el pensamiento de los hombres porque los universales están en las cosas mismas. El tomismo unifica las teorías anteriores y las reconcilia en un todo armónico.

La filosofia de Hegel reúne los elementos dispares del racionalismo y del empirismo, del romanticismo y de la ideología del siglo de las luces. Y si Kant, algo Platón de Hegel, había intentado sintetizar el pensamiento empirista y el racionalista, Hegel afirma el racionalismo y el empirismo en un todo dinámico cuando afirma que lo real es racional y que lo racional es real.

Las sumas se yerguen como interpretaciones universales de los datos más o menos parciales, más o menos completos, que habían logrado acumular en sus obras quienes les antecedieron. Pero si por una de sus vertientes las sumas tienen la apariencia de enormes bloques de una solidez que se antoja indestructible, por la otra son también las semillas de un pensamiento que empieza a

decaer. De la disgregación histórica de las sumas se alimenta toda una serie de filosofías que reducen el todo a una de sus partes, cubierta ahora la ladera por los bosques que cierran la vista del monte. Algunos ejemplos bastarán para mostrar esta reducción que, en épocas de decadencia, sufren las síntesis filosóficas. Es bien sabido que Aristóteles dedica páginas inequívocas a ensalzar el valor moral del placer. Pero para Aristóteles el placer no es sino uno de los elementos que constituyen la moralidad. Para los epicúreos el placer es el todo de la vida moral que, a su vez, es el todo de la filosofía. Santo Tomás enseña, con rigor y precisión, la división entre la filosofía y la teología. Esta división llevará a unos a pensar que la teología ya no existe, a otros que la filosofía está de sobra; a unos que sólo son verdad las verdades de la razón; a otros que la única verdad es la que surge del corazón.

Es imposible resumir la filosofía de Hegel en algunos términos simples y sencillos. Pero se puede afirmar que si Hegel construye la realidad toda sobre la suposición de que, en forma dinámica, el ser se ha de llenar de naturaleza, de arte, de religión y de filosofía hasta alcanzar la plenitud de la idea, los seguidores de Hegel reducen la filosofía hegeliana a uno de sus aspectos que, a su vez, viene a convertirse en el todo. Para unos el aspecto principal será el método dialéctico, para otros la idea de un Estado absoluto, para los de más allá el romanticismo del progreso.[1]

[1] En este punto vienen a cuento algunas observaciones: 1. Es evidente que Santo Tomás no es únicamente la suma del pensamiento cristiano. Lo es también del pensamiento griego. Hegel trata de abarcar —acaso como material empírico para su filosofía— la totalidad del pasado filosófico. 2. No sólo hay sumas filosóficas. Existen igualmente en las artes y en las letras, en la vida social. Todas

Constatemos el hecho de este movimiento de sístole y diástole sin pronunciarnos acerca de su naturaleza íntima. Vengan los biólogos a decirnos que se trata de un proceso observable en todos los organismos vivientes; vengan los sociólogos a señalar causas políticas y económicas; los filósofos a tratar de dar explicaciones abstractas y formales. Vengan y serán bien venidos. Porque el hombre es vida, y es sociedad y es economía y es espíritu encarnado. Pero aquí me importa señalar, no interpretar. Y el hecho es que en el campo del pensamiento existen estas sumas y que cada una de ellas es la síntesis histórica de una evolución del pensamiento. Fuera de su momento histórico las sumas dicen todas, las mismas verdades: que el mundo tiene sentido, que hay un Dios que es garantía de nuestro destino y que nuestras acciones están regidas hacia el bien. Y constatar el hecho de que estas sumas existen no es ni afirmar que sean superiores ni que sean inferiores a otros tipos de pensamiento. Santo Tomás no es superior a San Juan de la Cruz, Lo que ocurre es que Santo Tomás, Dante o San Juan parten de un mismo impulso y de una misma intuición para alcanzar, unos por medios racionales, otros por medios intuitivos, una misma verdad que es única y eterna. Podría desaparecer toda la metodología de Aristóteles. Pero su verdad metafísica, que con tanto fervor convierte en un himno al final del libro XII de la *Metafísica,* no desaparece por más que se esfuercen en acallarla epicúreos, escépticos, semánticos o positivistas lógicos. El marxismo, como el positivismo y el vitalismo, nace de la

ellas tienen también imitadores secundarios y secundones. ¡Cuántos Paraísos Perdidos, cuantos Faustos sin sentido después de Milton y de Goethe! 3. Existen sumas de menor alcance que las que he mencionado. En este sentido Plotino, Bacon, Espinoza o Hume construyen sumas de *períodos más limitados.*

caída histórica de una de estas grandes síntesis: la filosofía de Hegel. Hegel quiso que la historia fuese divina y que la divinidad se encarnara en la historia. Muy cerca de él en el tiempo y en el espacio —¡tan distante en el pensamiento!— Feuerbach piensa encontrar el absoluto en la humanidad y Max Stirner lo profetiza en este único que es el individuo. Buena parte del siglo XIX manifiesta una apasionada búsqueda del absoluto en el corazón de lo relativo y tiende a imaginarse al hombre como a dios de sí mismo, principio y fin de sus fronteras carnales. Ya pocos quieren estar creados a imagen y semejanza de Dios y muchos prefieren ser creadores de dioses a imagen y semejanza de la conciencia humana.

Marx parece negar, desde un principio, la existencia de todos los absolutos. Para él la evolución dialéctica de la historia está gobernada por causas económicas determinadas y necesarias. La superestructura es tan solo la proyección relativa, variable y móvil de estas causas concatenadas. Cuando Engels afirma que "la gran cuestión de toda la filosofía, especialmente de la filosofía moderna, es la que se refiere a la relación entre el pensar y el ser", piensa en verdad que el pensar es una forma del ser, es decir, una forma secundaria de la actividad social y económica. Claro está que nadie puede dudar de la importancia que los hechos económicos tienen en el desarrollo de los pueblos, muy especialmente después de la revolución industrial. Nadie puede pensar que las causas económicas sean causas segundas. Pero para Marx estas causas son la única causa y al afirmar su absoluta preeminencia Marx se encarga de establecer un nuevo absoluto, oscilando constantemente entre el realismo y el idealismo, entre la tierra y la no tierra de la utopía.

Y es que si contemplamos con más atención la idea que Marx desarrolla acerca de la historia, encontraremos

precisamente un paralelismo de ideas materialistas y de intentos idealistas y aun románticos. A las primeras se debe el carácter pendular de la filosofía marxista. A las segundas, la presencia del espiritu que vive cn lo hondo de toda obra humana por más que el hombre intente silenciar su presencia.

Si bien Marx no se deshace del todo del materialismo biológico la palabra materia adquiere para él un sentido nuevo: el de estructura, base o fundamento económico. La filosofía ya no es, como para Hegel, el mundo de cabeza. Marx supone que está cerca del sentido común y piensa que la filosofía debe afirmar sus pies en la tierra para abandonar la lodosa transparencia de los cielos. Y volver a la tierra es llegar a conocer la relación que existe entre los hombres. De ahí que Marx escriba en las *Tesis sobre Feuerbach:* "Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; lo importante, sin embargo, es *cambiarlo*". Para cambiar el mundo hay que tener conciencia de que existen las clases sociales y conciencia también de que las clases sociales están en constante estado de pugna. En forma terminante lo anuncia el *Manifiesto comunista:* "La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases". No fue Marx el primero en afirmar la lucha social. En el terreno de los hechos Babeuf la había iniciado ya en pequeña escala. Charles Hall, en *The effects of civilization,* establecía una separación radical entre los intereses de los propietarios y los intereses de los trabajadores y el propio Saint Simon, uno de los que Bianqui llamó socialistas utópicos creía en la ruptura absoluta entre los propietarios y los obreros. Sin embargo Marx añade a las doctrinas y a los actos de sus precursores dos ideas que están en el centro de su filosofía de la historia. La primera es la que supone un determinismo absoluto

en las relaciones entre las clases sociales. La segunda extiende a toda la historia pasada la noción de un constante conflicto. Podríamos preguntarnos, como lo hace G. D. H. Cole, si esta aplicación universal de la teoría de la lucha no es, para las sociedades que preceden a la revolución industrial, un anacronismo. Pero el hecho es que a Marx le interesa menos atenerse a los datos concretos de la historia que a dar fundamento a la revolución que considera inminente y necesaria. Su noción de una constante lucha de clases puede ser falsa, pero se sostiene como base pragmática de la acción.

Marx necesita, así, una filosofía de la historia. Y esta filosofía nos dice que las causas económicas son la estructura de todo el desarrollo humano y de su lucha hacia la igualdad. En el mundo feudal predominó la clase de los terratenientes. Con la revolución burguesa, que coincide con la revolución industrial, la propiedad cambia de manos al cambiar la estructura del capital y del Estado. Y con la burguesía, que contiene en sí la negación de su propia existencia, viene al mundo una nueva clase social que habrá de triunfar inevitablemente en su lucha contra la clase que le dio nacimiento. Esta nueva clase se llama el proletariado. La rebelión proletaria es necesaria del mismo modo que fueron necesarias la rebelión burguesa o el hundimiento del Imperio Romano. Es también inevitable. Es posible que afirmar esta inevitabilidad conduzca a una negación de la idea marxista de la acción. ¿Para qué actuar contra los industriales y los capitalistas si el proletariado debe triunfar NECESARIAMENTE? ¿Cómo hacer convivir la creencia de que DEBEMOS actuar revolucionariamente cuando la revolución es un hecho predeterminado?

Marx no se detiene ante las objeciones. Porque de la misma manera que se ocupa del capital para destruirlo,

se ocupa de la revolución porque tiene conciencia de una injusticia insoportable que atosiga a los trabajadores y los sobaja y les hiere en su dignidad personal. La protesta marxista sigue las leyes del espíritu. El método que emplea para convertir esta protesta en una ciencia reduce a los pueblos al tipo de evolución pendular, mecánica y tautológica de que hablábamos en un principio. Marx que tiene la intuición de una injusticia y se revuelve contra ella, quiere también explicarla. Para hacerlo escribe la teoría de la plusvalía y de la acumulación del capital.

Locke, Adam Smith y, con más precisión Ricardo, ha bian visto que la única propiedad o valor común entre diversas mercancías está en el trabajo del obrero.[1] Y algunos economistas ingleses, como Ernest Jones, se habían adelantado a Marx y habían previsto y enunciado la teoría de la plusvalía. La importancia de Marx vuelve a ser en este caso la del hombre que ofrece una teoría de aspecto científico que pueda llegar a ser la base de la lucha social.

También para Marx el trabajo del obrero es el común denominador de todas las mercancías. Pero este trabajo que Marx llama "trabajo promedio" o "trabajo humano abstracto" no es el trabajo de un obrero individual y concreto. Como Kant, que pretendía dar una teoría de las condiciones "a priori" de todo conocimiento, Marx quiere aclarar la lucha general y abstracta entre el trabajo y el capital. Kant no se preocupaba, más que a título de ejemplo hipotético, del conocimiento de *este* triángulo equilátero. Marx no se preocupa de la relación en-

[1] Escribe Ricardo: "El valor de una mercancía..., depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción, no de la compensación más o menos grande que se paga por este trabajo". *Principios de Economía Política.*

tre Juan obrero y Pedro capitalista. Y de la misma manera que Kant creía haber realizado, para el pensamiento, la "revolución copemiciana", Marx quiere establecer una ley que sea, para el mundo del hombre, lo que es para el universo físico la ley de Newton.

La circulación de las mercancías está sujeta a un principio que, simbólicamente, puede expresarse mediante la fórmula M-D-M. La mercancía produce dinero que, a su vez, es productor de mercancías. Pero ésta no es la fórmula del capital. El capitalista quiere obtener ganancias en la venta de sus mercancías y en esta secuencia de huevos y gallinas de oro que son las mercancías y el capital, rige ahora esta ley: D-M-D. Lo cual quiere decir que el dinero produce mercancía que, a su vez, produce dinero. Sin embargo la primera y la segunda D de la fórmula no son idénticas y si tuviésemos a mano un lápiz de color podríamos pintar la primera de azul y la segunda de rojo o simplemente llamar D a la primera y delta a la segunda. ¿Qué habríamos ganado cambiando los colores o sustituyendo una D por una delta ? La cosa es bien sencilla. La segunda D, la que termina la fórmula implica una cantidad superior de dinero que la primera. De tal manera que la fórmula D-M-D debería leerse, si somos puntuales y exactos, como sigue: cierto dinero *X* produce una mercancía que, a su vez, vuelve a producir dinero. Pero no tan sólo dinero, sino *más* dinero. El capitalismo moderno está regido por esta fórmula que es, a su vez, la fórmula de una injusticia.

Ya hemos visto que la única característica común a todas las mercancías es el trabajo empleado por el obrero en producirlas. La ganancia que obtiene el capitalista se realiza sobre la base de la explotación del proletario. Porque si el obrero-mercancía recibe un salario que corresponde a sus necesidades básicas de subsistencia,

trabaja, en cambio, horas extraordinarias en beneficio del capitalista que llega a acumular cantidades progresivas de capital. Marx ha expuesto con mucha claridad la teoría de la plusvalía. Podemos resumirla en sus propias palabras: "La plusvalía se produce mediante el empleo de la fuerza de trabajo. El capital compra la fuerza de trabajo y paga los salarios correspondientes. Por medio de su trabajo el obrero crea nuevo valor que no le pertenece a él sino al capitalista. Sólo tiene que trabajar cierto tiempo para producir el valor equivalente a sus salarios. Pero cuando este valor equivalente ha sido realizado no deja de trabajar sino que continúa haciéndolo durante ciertas horas suplementarias. El nuevo valor que produce durante este tiempo extra que, por consiguiente excede la cantidad de su salario constituye la plusvalía".

Tal es uno de los aspectos fundamentales de la teoría científica de Marx. En realidad como teoría científica se presta a múltiples críticas. Entre ellas las que le ha dirigido Harold Laski son de especial interés. En primer término el trabajo "no es, suprimiendo todas las demás diferencias, la única base común de valoración". Marx "olvidó que, además del trabajo, para que las mercancías tengan valor, deben tener por lo menos esto en común: la satisfacción de una necesidad. Sería imposible producir aviones si no supiéramos que hay quien quiera volar en ellos". En segundo término Marx reduce las relaciones de salario, trabajo y capital a fórmulas cuantitativas y abstractas. Y al hablar del proletariado en general no es menor su abstracción que la realizada por los capitalistas al creer en el capital como se cree en las esencias, en las cosas en sí. Hablar del tiempo de trabajo abstracto es reducir a los trabajadores a número, un número de tal generalidad que no puede aplicarse ni a este albañil ni a

aquel carpintero. Las diferencias de calidad parecen importarle poco a Marx. Y sin embargo son muchas veces definitivas. Como observaba Laski "no cuesta menos un mal carpintero que uno bueno, pero la calidad del trabajo de un buen carpintero tiene un valor completamente distinto de su costo como esfuerzo". La construcción marxista de la economía y de la historia permanece siempre en la abstracción y es, como dice Cole, una "construcción metafísica".

Ello no quiere decir que las ideas que impulsan a Marx sean esencialmente falsas ni mucho menos que sean desechables, como quisieran algunos curanderos nostálgicos de nuestro tiempo. Marx no vale tanto por su construcción pseudocientífica como por la protesta que la inspira. La ciencia que Marx pretende desarrollar, mecanicista, limitada al reino de los movimientos pendulares, sirvió sobre todo como arma de combate y permitió que los obreros y los revolucionarios actuaran confiados en que no sólo la protesta, sino desde ahora la ciencia y la razón, estaban de su lado.

Con el marxismo la revolución se siente apoyada con argumentos de carácter lógico. Se adivina a sí misma como inevitable y se pretende justa y verdadera. Conoce también cuál es su destino, y el revolucionario puede afirmar que, de la lucha de clases surgirá, después de la necesaria etapa de la dictadura del proletariado, la verdadera sociedad comunista, la que Lenin llama "segunda fase de la sociedad comunista", en la cual habrá desaparecido el Estado, que encadena nuestra libertad tanto en nuestra sociedad burguesa como en la dictadura de los proletarios. Y una vez que el Estado haya desaparecido el hombre alcanzará la igualdad que le prometía la frase de Louis Blanc: "de cada uno con arreglo a su capacidad, a cada uno con arreglo a sus necesi-

dades". Lenin promete, en la lejanía del futuro, la misma sociedad utópica que Bakunin creía inmediata.

De las tres máximas de la revolución francesa, la revolución proletaria conserva la de la igualdad. La libertad no existe mientras exista el Estado y aun después de la futura y necesaria desaparición del Estado la libertad se reduce a ser, como escribía Engels "conciencia de la necesidad". La única diferencia entre el determinismo que nos guia cuando existe el Estado y cuando éste ha desaparecido es que, en el primer caso, la necesidad nos es impuesta. En el segundo somos ya capaces de imponérnosla a nosotros mismos. Si la libertad es, así, secundaria, dentro del cuerpo teórico del marxismo, la igualdad, que se convierte en su centro, nos hace entrar de lleno en la metafísica marxista. Se trata, claro está, de una metafísica de orden humano en la cual las relaciones entre los hombres se convierten en el verdadero absoluto del hombre y sustituyen a la divinidad. Y esta metafísica era necesaria. Porque una teoría científica pura no habría podido jamás levantar las olas de entusiasmo que ha levantado el marxismo si al lado de lo escueto de la teoría no estuviese latente y presente el imponderable del ideal. El marxismo quiere encontrar la igualdad en la tierra, la verdad en la historia y a Dios en la futura sociedad de los hombres. La nostalgia del Paraíso Perdido se hace para los marxistas, al fin y al cabo típicos pensadores del siglo XIX, impaciencia de un paraíso terrestre donde vivirán los hombres "plenamente desarrollados".

Esta metafisica que está presente en la noción de igualdad, está presente también, y en forma no menos utópica, en la idea del progreso. Observaba Mounier que el progreso puede entenderse de cuatro maneras distintas: puede significar que el hombre y su historia tienen

un sentido; puede decirnos que la historia del hombre es un tránsito de lo inferior a lo superior; puede sugerirnos que el progreso se está realizando en la técnica descubierta por el hombre de Occidente; puede profetizarnos que el hombre tiene "la misión gloriosa de ser el autor de su propia liberación". Para el marxismo significa que el sentido de la historia humana es el de un tránsito hacia estadios de justicia superior mediante el dominio de la naturaleza por la técnica y la supresión de las injusticias sociales. El hombre, solo en la historia, es el único responsable de su vida y de su futuro. La Providencia ha dejado de existir. Dejemos que el hombre adquiera por sí mismo conciencia de su libre necesidad y que esta autoconciencia le conduzca a la realización de los "hombres completos" que pronosticaba Marx. Lo que Marx no sabe ver es que el hombre no es el todo, que no sólo en el hombre puede el hombre fincar sus esperanzas y que si el propio Marx supo y pudo tomar la decisión libre de no creerse libre es mucho menos seguro que esta necesidad, una vez impuesta a los demás haga que los hombres se sientan libres. Es muy distinto pensar: "yo no soy libre" que aceptar un dogma abstracto que nos diga: "tú no eres libre". Maiakowski no pudo aguantar una libertad impuesta desde fuera y, en días recientes, Pasternak ha tenido que someterse, por voluntad ajena, a un acto de renunciación al cual se ve condenado por el Estado y por las fuerzas que defienden la justicia y la verdad ¿Qué justicia? ¿Qué verdad? La que sienten como necesaria aquellos hombres que han renunciado, para los demás, al ejercicio del canto, de la poesía y de la verdad personal, íntima, inalienable y ahora alienada por las fuerzas exteriores de una sociedad que condena, en la URSS, al pensamiento libre, y que, en el Occidente, lo aprovecha con fines de propaganda.

Otorguemos que el progreso existe. Pero si es imposible aceptar el progreso que nos dictan actos de sacrificio impuestos desde fuera, no es menos imposible entender la idea total del progreso en la filosofía marxista. Podemos aceptar que la estructura económica ha variado a través de los siglos y que ha llegado a mejorar. Pero si la estructura progresa, también debe progresar la superestructura que al fin y al cabo es su reflejo. Pero la superestructura que constituyen el arte, la poesía, la ciencia, no ha progresado siempre ni en todos los campos. Del progreso de la ciencia nadie puede dudar. Nadie puede dudar tampoco que ni el arte ni la poesía han progresado verdaderarmente. No es probable que exista ningún marxista sincero que piense que Rodin es superior a Fidias, que Lope de Vega es superior a Sófocles, que el *Guernica* de Picasso es mejor que la Capilla Sixtina o que Jachaturian es mejor músico que Bach. Y no se venga con la tontería de que los artistas están ligados a su tiempo y lo representan. Decir que Picasso representa a nuestro tiempo y que Sófocles es el producto de la sociedad griega en el siglo v antes de Jesucristo es o una pura tautología, una repetición sin sentido, o una falsedad. Es, en realidad ambas cosas. Y como es imposible profetizar hacia el pasado porque el pasado está allí, dado sin cambio posible, irremediablemente; como es imposible hacer la hipótesis de un Picasso griego y de un Sófocles del siglo xx, sólo cabe afirmar que cada uno es de su siglo. Y esto lo saben hasta los niños de trece años. Por otra parte en lo que tienen o puedan tener de valor humano que trasciende a su época y a su tiempo, afirmar que son productos de este tiempo es una falsedad. Los grandes artistas y los grandes poetas son de su tiempo y trascienden este tiempo, van más allá de las murallas de una época, en cuanto tocan fibras cor-

diales de nuestra existencia y de nuestras emociones continúan presentes. El arte no progresa. Lo que puede hacer el arte es ingresar en una región más alta donde las contingencias históricas no pueden llegar. El marxismo es, así, incapaz de explicar el arte y la poesía. Es incapaz, por consiguiente, de explicar la mitad de nuestra vida. No una vida misteriosa y vaga. Porque los hombres, desde su existencia primitiva, supieron cantar y supieron esparcir en la dureza de la roca colores y signos cuando aún contaban tan sólo con los dedos de las manos.

Y sin embargo el marxismo, a pesar de sus múltiples contradicciones, a pesar de la injusticia que tantas veces demuestra en el mundo de la práctica, ha ejercido un valor de fascinación. Decia Mounier que el comunismo es una iglesia y que, como tal, forma parte de la iglesia universal. Pero si el comunismo es una iglesia, es una iglesia de signo contrario al cristianismo. El marxismo puede preconizar la fraternidad. Pero no es ésta una fraternidad de todos los hombres, sino tan sólo de una parte de la humanidad. Y aun cuando preconice la fraternidad, la unidad de los hombres hacia una meta de bien común, han sido tantas las veces que ha sistematizado el odio, que no podemos menos de sospechar que muchas de las ideas científicas de muchos comunistas están precisamente basadas en el odio y en el rencor. Y esto sin olvidar la generosidad de muchos espíritus que se hacen comunistas porque creen ver en el marxismo un nuevo evangelio de la justicia, como muchos de aquellos que fueron a morir en tierras de España en 1936. Sin olvidar tampoco que la práctica comunista no es la única hoy en día que se ve invadida por el odio. Los nombres de Guernica, de Londres, de Büchenwald, de Argelés, de Kenyia y de Hiroshima son pruebas suficientes de que el odio está repartido en el mundo en cantidades sustancialmente iguales.

Pero nos hemos deslizado de las teorías marxistas a las prácticas comunistas de nuestros días. ¿Hasta qué punto es justificable identificar el marxismo y el comunismo? Sin duda Trotsky veía claramente la diferencia entre Marx y el comunismo ruso cuando afirmaba que la revolucion se había convertido en una nueva burocracia; sin duda Sartre tenia razón cuando deslindaba entre ambos al decir: "la separación de la teoría y de la práctica tuvo por resultado transformar a ésta en un empirismo sin principios, a aquélla en un saber puro y congelado". Es un hecho que todas las revoluciones tienen su brumario y que todas ellas acaban por institucionalizarse. Pero de la misma manera que la institucionalización de la revolución francesa venía de las teorías del *Contrato Social,* la institucionalización de la revolución rusa está en potencia en *El Capital.* Todos sabemos que Marx anunciaba la necesidad de una dictadura del proletariado. Nunca dijo, sin embargo, cuál sería el término de esta dictadura y cómo se realizaría el tránsito de la dictadura a la utópica sociedad comunista. Y no lo dijo porque en verdad no lo sabía. La experiencia de nuestros días tiende a hacernos pensar que este tránsito no se realizará nunca. La idea de una dictadura del proletariado como medio para alcanzar a un fin mejor era contradictoria en sí misma. La dictadura, de medio que antes era, se ha convertido en fin.

Marx desarrolla una filosofía de la historia. Erróneamente, pero siguiendo los caminos del ideal y de la utopía, nos promete la llegada del reino de los hombres sobre la faz de la Tierra. Hasta este punto la filosofía marxista tiene puesta su fe en el progreso humano. Al convertir su filosofía de la historia en la interpretación de una serie de causas mecánicas que tienen una explicación pseudocientífica, Marx desarrolla una estática de

la historia que nos hace renunciar a la libertad, nos abandona al fatalismo y a la doctrina de un Estado cuyo fin está en el Estado mismo. El Marx que interpreta la historia mecánicamente no cree en el verdadero progreso que es siempre cosa del espíritu. Cree en la abstracción proletario que se opone a la abstracción *capital* como lo blanco se opone a lo negro. El Marx que cree en el progreso, el Marx que, para emplear nuestro lenguaje, pretende desarrollar una filosofía espiral, sucumbe a la absolutización de lo relativo, típica de la filosofía del siglo pasado. Podemos encontrar en Marx una doble contradicción. Por una parte la filosofía marxista es una filosofía de los hechos concretos que se hace abstracta. Por otra es la conmoción de un espíritu que siente la injusticia y que construye una utopía que podrá atraer a muchos hombres de bien, pero que no es menos alucinante que el agua del desierto. De esta dicotomía, de esta doble tendencia del pensamiento marxista se daba muy bien cuenta H. G. Wells cuando decía: " (Marx) diagnostica admirablemente una enfermedad, pero después recomienda más un sortilegio que un remedio". El dogmatismo mágico de Marx ha tenido como fin la institucionalización. ya presente en el marxismo, de lo que los propios marxistas han denominado un Estado monolítico. Y la designación no es casual. El monolitismo del Estado puede ser una metáfora, pero designa admirablemente el paso de la revolución a la institucionalización y a la burocracia del poder.

El marxismo nació del sentimiento de una injusticia para convertirse. ya desde Marx, en lo que Tawney llamó "el último dogmatismo". Pudo equivocarse el pensador inglés en lo de "último". No se equivocaba cuando afirmaba que Marx es un filósofo dogmático. En su realización histórica el marxismo ha dado nacimiento, para

emplear los términos de Sartre, "a una escolástica de la totalidad" que, encerrada en el pseudocientifismo pendular de la materia acaba por matar las esperanzas de ascenso que son prerrogativa del espíritu.

II

ESTÁTICA SOCIAL Y DINÁMICA HISTÓRICA

Zénon, Cruel Zénon! Zénon d'Elée!
M'as-tu percé de cette flèche ailée,
Qui vibre, vole et qui ne vole pas?

VALÉRY, *Cimetière marin.*

La filosofía de la historia que Comte presenta en el *Curso de filosofía positiva* nos interesa más hoy en día por lo que simboliza que por lo que vale.

Hemos visto, por lo menos parcialmente, que filosofías como la de Marx, a la cual podríamos añadir las de Feuerbach o de Nietzsche, tienen por origen una misma caída del sistema hegeliano y tienen también como fin deidificar y absolutizar lo relativo. Muchos pensadores del siglo pasado coinciden en pensar que para llegar a entender al hombre y darle el lugar que se merece en el orden del universo hay que deshacerse de la idea de Dios. "El hombre —escribe De Lubac en su agudísima crítica del humanismo ateo—, elimina a Dios para entrar en posesión de la grandeza humana que le parece indebidamente usurpada por otro. Al echar por tierra a Dios echa por tierra un obstáculo en su conquista por la libertad". Y, empleando términos de Proudhon, De Lubac califica al humanismo del siglo pasado de antiteísmo, de filosofía contraria a la existencia de Dios y, muy principalmente, del Dios cristiano. Esta negación de la divinidad lleva a muchos a afirmar que lo relativo es verdaderamente lo absoluto, sea lo relativo la historia, el superhombre o la religión de la Humanidad. Lo cual no deja de ser una paradoja. Efectivamente parece que cuanto más los hombres se empeñan en negar a Dios más fuertemente van en busca de un nuevo absoluto que pueda tomar su lugar. De esta actitud no son solamente

muestras históricas los diversos sistemas de filosofía. Lo son también las obras de los artistas. Mallarmé, mucho más intuitivo que filósofo, la resumía claramente cuando, en una carta a Verlaine, decía que quería escribir el libro. Y anadía: "pero habría que ser yo no se quién para hacerlo". ¿Quién? Dios mismo. Porque Mallarmé quiere "abolir"—la palabra se presenta con frecuencia inusitada en su obra— el mundo y, después de suprimirlo, pequeño dios poético, volver a crearlo y recrearlo.

La actitud de Comte se explica, en general, por la situación de su tiempo y los anhelos de los hombres que le rodeaban. Pero muchas de las ideas de Comte provienen directamente de antecedentes franceses que no es inútil recordar brevemente.

Saint Simon, uno de los guías espirituales de Comte, es el fundador de un tipo de socialismo utópico que se basaba ante todo en el progreso de la ciencia y de la tecnología. Saint Simon y los saint-simonianos estaban obsesionados con la construcción de canales y de vías de comunicación que acercaran los océanos y relacionaran más íntimamente a los hombres. No olvidemos que Ferdinand de Lesseps fue un discípulo descarriado de Saint Simon. Pero Saint Simon no se contentó con viajar por América y pronunciarse en favor de la canalización del universo. Si sólo hubiera hecho esto habría sido ridículo. Saint Simon se preocupó por la historia y por la filosofía de la historia. Y como filósofo de la historia creyó, como Comte habrá de creer más tarde, que el hombre moderno, poseedor de la ciencia de los hechos, es capaz de destruir las supersticiones. Entre ellas la que más peligrosa le parece es la religión en su forma teológica. Por ello preconiza una nueva religión, una religión sin Dios, una religión en la cual los hombres sean a la vez sacerdotes y dioses, veneradores y venerados.

Algunos de los saint-simonianos, encabezados por Enfantin, llevaron hasta la insensatez las ideas del maestro. En el año 1830, cuando Enfantin era ya aceptado como el rector y jefe de la fraternidad saint-simoniana (de la "familia", como la llamaban por aquel entonces), recibió la visita de uno de sus miembros de nombre D'Eichthal. Éste, que acababa de venir de la catedral de Notre Dame, le contó a Enfantin que había tenido una iluminación y que sabía a ciencia cierta que "Jesús vive en Enfantin". Enfantin se dejó crecer la barba y, sin renunciar a las empresas canalizadoras de Saint Simon, parece que llegó a creerse la verdadera encarnación de Cristo. Enfantin reorganizó la "familia" saint-simoniana y creó una nueva religión cuyos más novelescos aspectos vuelven a revivir en la filosofía de Comte. Para los enfantinistas la nueva iglesia estaba organizada en forma bien simple: un padre —Enfantin mismo que ya se había diseñado un traje especial con las palabras *Le Pére* en el pecho— y una serie de apóstoles. Faltaba la madre. Enfantin se apresuró en buscarla sin llegar a encontrarla nunca. ¡Ah, si hubiera vivido por aquellos años Flora Tristan, la socialista hispano-francesa! Tal vez en ella hubiera encontrado Enfantin el principio femenino que con tanto ahínco buscaba. Pero si no lo encontró en la mujer, el principio femenino se le reveló en cambio en el Oriente. El canal de Suez, idea obsesiva de Enfantin, debía ser el símbolo de la unión entre el Oriente y el Occidente, ya que el Oriente, del cual Enfantin ignoraba todo, era sin duda el principio femenino que la teconología ritual del Occidente mágico y masculino habría de fecundar. Enfantin no acabó mal. Acabó como miembro de la compañía de ferrocarriles Paris-Lyon-Méditerranée, entonces recién fundada.

El grupo de los saint-simonianos tuvo una influencia decisiva en el pensamiento de Comte. Ya nada puede

extrañarnos cuando leemos que Comte escribe, en 1851: "Estoy convencido de que antes de 1860 predicaré el positivismo en Notre Dame como la única religión real y completa". Pero existe otra vertiente de la filosofía de Comte que debemos analizar. Comte es el filósofo de los hechos positivos, el hombre que sólo puede llegar a la religión después de haberla eliminado. Ahora bien, las ciencias positivas, ciencias matemáticas y ciencias de la naturaleza han dado explicaciones plausibles y valiosas acerca del mundo ideal y del mundo físico. Para Comte es absolutamente indispensable fundar la ciencia del hombre, que él llama física social, en métodos tan positivos, tan plausibles y de tan exactos resultados como los que emplean las ciencias de la materia. Esta nueva ciencia positiva de los hechos humanos sólo es posible ahora, por estos años de 1850, después de que tras largos plazos y aplazos, el hombre ha llegado por fin a darse cuenta cabal de su realidad.

El análisis de la historia nos revela que la vida del hombre empieza en el siglo XIX. Todo lo demás ha sido preparación para alcanzar este glorioso fin que es también principio de una era de felicidad. Y en verdad para Comte la historia se desenvuelve en tres grandes etapas: la era teológica, la era metafísica y el estadio positivo. La primera es la época del fetichismo, la magia y la religión primitiva, durante la cual los hombres, guiados por sus sentidos, deifican los objetos que les entrega la percepción. En la segunda el hombre busca, en la abstracción de los grandes sistemas metafísicos, explicaciones imaginarias de los hechos concretos, y trata de penetrar en la esencia última de todas las cosas. En el estadio positivo, "verdadero estado definitivo", el hombre se da cuenta de que la explicación abstracta del mundo es ino-

perante. Hay que encontrar una explicación científica que tenga en cuenta a los hechos, y nada más que a los hechos. Gracias a esta explicación podremos conocer la Naturaleza y, conociéndola, actuar sobre ella con conocimiento de causa, vencerla y dominarla. "Ciencia, de donde previsión, previsión, de donde acción". Como Bacon, Comte piensa que el hombre está hecho para alcanzar la felicidad absoluta en esta Tierra. La Edad de Oro no es ya un mito del pasado que podemos recordar con nostalgia. Para Bacon el mito se convierte en la Nueva Atlántida del futuro donde llegan unos náufragos ingleses a contemplar la felicidad de los hombres que han podido dominar la Naturaleza por medio de la técnica. Para Comte la sociedad perfecta ya no está en el futuro. Está en el presente. Está en la nueva y previsible Notre Dame de sus oraciones positivistas. Más positivista que Comte, Julio Verne sabía muy bien que el doctor Roch, sin quererlo, podía, mediante sus descubrimientos, hacer estallar el mundo y convertir la Tierra en un nuevo sol devorador del hombre que lo había creado.

Para llegar a establecer el positivismo, el hombre debe "renunciar a conocer las causas íntimas de los fenómenos" y contentarse con encontrar "sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables". Sólo así podrá dominar la naturaleza y dejar de ser este ente relativo para llegar a ser el Hombre con la mayúscula que designa a los absolutos. Para llegar a tamaña concepción de la humanidad, para llegar a considerarla como un valor que tiene su principio y su fin en sí mismo, Comte quiere situar "a los hombres al nivel de su siglo". También Ortega y Gasset dirá después que hay que estar a la altura de los tiempos. Como si los siglos y los tiempos tuviesen niveles al modo de una casa o de una pirámide. Y aun admitiendo que metafóricamente se pueda hablar

del nivel de un siglo, lo que resulta ininteligible es que el hombre *deba* estar al nivel de su tiempo. ¿No es, en efecto, contradictorio que el que está por necesidad histórica rigurosa —así lo piensa Comte— en su momento y en su tiempo sea concebido como quien *debe estar*? Sólo quien vive al nivel del mar puede concebir la altura como una meta o un fin de ascenso. El ser positivo que describe Comte no puede *deber ser* lo que ya es por naturaleza. Y la altura que Comte propone es la altura de los hechos, el ras del suelo; el siglo al cual quiere ascender es la era positiva, el nivel de la tierra.

Pero detengámonos un momento en dos nociones que se han deslizado en las palabras del propio Comte: lo "definitivo" de la era positiva; lo "invariable" de las leyes naturales. Y no olvidemos que Comte había dicho que "una concepción cualquiera sólo puede entenderse profundamente por su historia". La ley de los tres estados, la concepción de una humanidad que se desenvuelve en tres etapas sucesivas, tiene, sin duda, el aspecto de una dinámica histórica, de un progreso continuado que nos recuerda las tres épocas de la humanidad de que hablaba Vico en la *Ciencia Nueva*.[1] Pero ¿cómo compaginar esta noción de un progreso con la noción de que el progreso tiene un fin, de que el progreso puede alcanzar un "verdadero estado definitivo"? En verdad no se pueden compaginar porque hay aquí dos ideas contradictorias. Lo que sucede es que Comte, contagiado por la regularidad de las leyes naturales, imagina leyes sociales que se conducen como las leyes físicas. Y muy a pesar de la apariencia progresiva de su filosofía de la historia, pre domina en Comte lo que Bréhier ha llamado una "estática social". Los tres estados son

[1] Con una gran diferencia. Cuando Vico habla de las edades de los dioses, de los héroes y de los hombres, habla de una evolución del espíritu guiado por la Providencia divina.

tres hipótesis que no resisten el análisis histórico. Porque si es verdad que el hombre ha convertido la alquimia en química y la astrología en astronomía, no es menos verdad que muchos hombres positivos —entre ellos el propio Comte— viven en el reino de las fantasías fetichistas, ni es menos verdad, tampoco, que para Comte, siempre consistente en su contradicción, el hombre es siempre el mismo. Las estructuras sociales son siempre para él las mismas, hechas y derechas desde un principio. La estructura social tiene una forma previa a toda transformación histórica, independiente del paso de una etapa a otra en la carrera de la humanidad hacia la filosofía de los hechos puros. Es, para decirlo en términos clásicos, una esencia, una cosa en sí o, como habrá de expresarlo Dürkheim, el mejor discípulo de Comte, una realidad *sui géneris*, independiente de la psicología de los hombres que componen la sociedad, y de la historia que estos hombres viven. A la observación de esta realidad debemos acudir con instrumentos científicos para poder llevar a buen término una "física social".[1] El progreso es tan sólo una apariencia y se reduce a una serie de derivaciones, de color más o menos intenso, acerca de un mismo tema idéntico y eternamente repetido. La filosofía de la historia de Comte queda supeditada a la ley de la repetición de los hechos sociales y es, muy a las claras, una filosofía pendular.

No podemos asombrarnos, si ello es así, que Comte prefiera, entre las dos etapas que preceden a la era positiva, la primera. También para el hombre teológico cuentan básicamente los hechos. La única diferencia entre el primitivo y el positivo es que el primero se acerca

[1] Las instituciones (religion, propiedad, familia, lenguaje, etc.) han variado en sus detalles. Puede haber muchos tipos de familia pero la Familia es invariable; pueden existir muchos modos de religión, pero la Religión es siempre un hecho social.

a los hechos mediante los instrumentos que le proporciona la magia, mientras que el segundo pretende hacerlo con los instrumentos de la ciencia. Curiosa ciencia, por cierto. Pues la ciencia de Comte, o mejor, su cientifismo, le conduce a la Religión de la Humanidad, con su Papa, su mujer adorada en la Sabiduría y sus santos consagrados por los ritos del laboratorio. Tal parece que todos los que han renunciado a Dios y han querido remitirse a los hechos concretos acaben por encontrar a su propia divinidad en uno de estos hechos. Ningún hombre, ni el propio Comte, puede prescindir de su dios. No es, pues, cosa de puro azar que Comte prefiera la etapa fetichista. Porque la etapa positiva que describe es una etapa de fetichismo basado en la ciencia, que convierte a la ciencia y al hombre que la hace en objeto de devoción y de adoración. Ya estamos en plena fantasía. Comte, como Enfantin, se siente inspirado y predicador de la nueva verdad religiosa. Se acabó la nostalgia. Se acabó la esperanza. En este paraíso que está aquí a la mano de los hombres modernos del siglo XIX, la nostalgia del buen salvaje se ha hecho adoración presente del buen sabio y la esperanza del paraíso carece de sentido puesto que el paraíso es ya un hecho.

Se ha dicho que Nietzche envidiaba a Cristo. Puede que esta afirmación sea más una paradoja que una verdad. Lo que sí es cierto es que Comte, Enfantin sistemático, cree llegado el reino de su papado personal desde el cual puede predicar la llegada de un mundo feliz. Ni Comte ni Nietzsche podían prever que la ciencia por la ciencia misma, la vida por la vida misma, conducían directamente a la aurora de los "Directores de criaderos y condicionamientos" (Huxley) y a la *Colonia penitenciaria* (Kafka).

El péndulo del positivismo se convierte en una flecha de ida y vuelta. Por una parte conduce al concepto moderno del hombre científicamente deshumanizado. Por otra, y dentro de la teoría misma de Comte, ateniéndonos a lo que dice, sin ver sus consecuencias históricas, el péndulo queda suspendido como aquella flecha "que vuela y que no vuela", paso a paso infinitamente frenada, en el poema de Valéry, eco moderno de la sonrisa del viejo Zenón de Elea.

III

LAS ESTACIONES

"Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del Infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la substancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es el fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges."

JORGE LUIS BORGES, *Otras inquisiciones.*

Si en el marxismo pueden encontrarse elementos de progreso espiritual unidos a un pseudocientifismo mecanicista, si en el positivismo estos progresos se reducen a la aceptación de un nuevo dogma estático, en la filosofía de Spengler la repetición, ahora una nueva forma del viejo mito del eterno retorno, sigue en sus ciclos perfectamente delineados las horas del reloj, del nacimiento hasta la muerte.

No es esta ocasión para insistir acerca del origen romántico que domina la obra de Spengler. El propio Spengler se ha encargado, desde las primeras páginas de *La decadencia de Occidente* de explicar su filiación cuando dice que sus únicos contemporáneos son Goethe, Ibsen, Strindberg, Shaw, Nietzsche, Schopenhauer, Hebbel, Engels, Marx, Mill, Dühring. Nos importa ver el sentido de la filosofía de la historia que Spengler desarrolla en *el corsi e ricorsi* de su libro fundamental. Spengler ve con claridad que la vieja distinción de la historia en antigua, medieval y moderna es a la vez cómoda y perezosa. No puede ya sostenerse que la única civilización sea la civilización Occidental Europeo-Americana. Spengler no se contenta, sin embargo, con ampliar la idea de civilización y dar cabida en ella a la India, China, el mundo árabe y los mayas. Lo que Spengler propone y dispone es que estas civilizaciones son todos cerrados, islas sin contacto que, por una ley biológica, tanto natural como misteriosa, evolucionan siguiendo ritmos paralelos. Las civi-

lizaciones son organismos vivientes. Y si "el animal es una planta y algo más", si el hombre es un animal consciente de su naturaleza, la sociedad es el hombre y algo más, es el organismo biológico que llamamos civilización. El hombre se conoce, sabe que nace, crece, madura y muere. La civilización Occidental ha llegado también a darse cuenta de que las civilizaciones siguen un idéntico proceso. En esto la civilización Occidental es única. El hombre de Occidente es capaz de ver que él también sigue el ritmo de las estaciones por las cuales han pasado todos los hombres y todas las civilizaciones: la primavera, el verano, el otoño y el invierno. Por esto el hombre de Occidente puede escribir una "morfología de la historia", el hombre de Occidente que sabe que toda la historia es siempre la misma historia.

Lo que se propone Spengler en la *Decadencia de Occidente,* libro que Toynbee ha calificado de "obra pontifical", es escribir precisamente esta morfología. En las páginas de esta novela —digo, historia— encontrará el lector curioso y atento las similitudes que existen entre estos universos-isla que llamamos civilizaciones, su comunidad de ser sin contacto en el existir. Y si bien es imposible dar una idea de todas estas similitudes que la fantasía de Spengler plasma en letras de molde, es en cambio posible y necesario señalar cómo Spengler se deja llevar por una suerte de "apriorismo" emocional que le caracteriza. Sigamos el ritmo de las estaciones con la seguridad de que Vivaldi es más expresivo que Spengler.

En la primavera de la humanidad, cuando nacen los mitos y, reflejados en ellos, el temor al mundo y el afán por poseerlo, encontramos equivalencias en las cuatro grandes culturas que Spengler considera. Los himnos védicos de la India, los poemas homéricos, los Evangelios y la leyenda de Sigfrido responden a un mismo despertar. Pri-

maverales son también las metafísicas de orden místico que el hombre desarrolla en el principio de las civilizaciones: viejas partes de los *Vedas*, cosmogonías helénicas, la filosofía mística de Plotino, el *Talmud* y la patrística. Rural y primitivo, el hombre empieza por ver el mundo como una unidad de orden sobrehumano y supernatural.

En el verano de las civilizaciones, que se caracteriza por la maduración de la conciencia y el desarrollo de los primeros centros urbanos, coinciden las diversas ideas reformistas de los Brahamanas de la India con los movimientos órficos de Grecia, la reforma agustiniana con Nicolás de Cusa y Lutero. Paralelamente a este pensamiento reformista durante el verano nace la filosofía pura y abstracta y viene al mundo una nueva matemática (Pitágoras y Descartes), así como una nueva religiosidad de rígidos perfiles puritanos, que tanto podemos encontrar en el pitagorismo como en el mahometanismo o en el puritanismo inglés del siglo XVII

Llega el otoño. Las ciudades crecen. La civilización se vuelve totalmente urbana, ahuyentada del campo por la caída de las primeras hojas. Y con el urbanismo y la ciudadanía nace el Iluminismo, sea éste el de Buda, el que ironiza Sócrates, el que trata de instituir el sofismo, o el que Voltaire, Rousseau y Locke nos permiten llamar filosofía de la Ilustración. Otoño; también ahora culmina el pensamiento matemático con tan semejantes descubrimientos como la matemática platónica —que Spengler inventa, igual que inventó el iluminismo de Buda—, la trigonometría esférica de los árabes y el cálculo infinitesimal de Leibnitz y de Newton. Se desarrollan grandes sistemas de pensamiento que se llaman Vedanta, Platón, Alfarabi, Goethe, Kant, Schelling o Hegel.

Ineluctablemente, como el cielo gris y las nieves de invierno, se prepara la decadencia de las civilizaciones.

Empieza a abrumar el culto de la ciencia y fatigan los caminos nevados el materialismo, la moral utilitaria y el socialismo, árboles secos de un mundo en ruinas. También aquí los parecidos que encuentra Spengler son para hacer saltar a un santo. El Sankhya, los cínicos y los cirenaicos, los Abasidas, Bentham, Comte, Darwin y Marx, entran en un mismo costal sin ser la misma harina. Es ésta, según Spengler, una etapa de ideales morales y de plenitud de las matemáticas (¡Euclides o Riemann, qué importa!), como es también la época de la "filosofía de estufa", por decirlo con Unamuno, de filosofía escolar. Pero el invierno no prepara el retorno de la primavera. El hombre siente que el fin del mundo está próximo. Y este sentimiento es común a todas las formas de socialismo (?): budismo hindú, estoicismo helénico romano, fatalismo práctico del Islam y "socialismo ético de 1900".

Las cuatro civilizaciones siguen una misma periodicidad. Todas ellas tienen su momento apolineo. Todas ellas alcanzan su momento fáustico. En nuestro mundo Occidental, fáustico y decaido, el socialismo se inicia con Rousseau, que, al querer volver a la naturaleza, no hacía sino mostrar el cansancio citadino de los intelectuales de su tiempo. Se multiplican los paralelismos. Pero de la misma manera que vive el pez y brilla la estrella, sin que exista entre uno y otro relación de conocimiento, viven las civilizaciones destinadas a un ocaso invernal. Como el individuo, la civilización ha de afrontar la muerte en soledad.

Hasta tal punto llega el ideal de simetría biológica de Spengler y hasta tal punto también su necesidad, paradójica y contradictoria, de reducir las demás civilizaciones a términos occidentales, que cuando habla de los mayas, a quienes, por cierto, conoció bien poco, encuentra entre ellos los mismos ritmos vitales que en las cuatro grandes civilizaciones. Veamos la historia occidenta-

lizada que Spengler trata de aplicar al mundo maya. En la primavera de su mundo los mayas crearon estados-ciudad del tipo helénico, cuyas reliquias deberíamos buscar en Copán, Tikal y Chichén Itzá. Piedras Negras y Palenque son ya frutos veraniegos que, en su arquitectura, dan muestras de cierto tipo de "gótico americano". Barroca y otoñal la cultura de Champotón coincide con el desarrollo del imperio azteca, cuya forma politica Spengler compara a la de los romanos. En Uxmal se desarrolla una cosmópolis de tipo alejandrino ya claramente invernal. Los mayas caen en la misma blandura y laxitud de costumbres y el mismo exceso de refinamiento de los alejandrinos. Y, de no haber sido por la llegada de "un puñado de bandidos españoles"—que Spengler no puede considerar verdaderamente europeos puesto que tanto Francia como Inglaterra, que son su Europa, los ignoraron— los mayas griegos, el Popol-Vuh, habrían sucumbido al embate de los romanos aztecas.[1]

[1] Quiero insistir. El principal defecto de esta esquematización de Spengler está, por una parte, en querer aplicar rígidamente su teoría de las cuatro estaciones vitales y, por otra, en tener que usar términos occidentales para describir culturas distintas de la europea. Además de las confusiones de conjunto a que un cuadro tan simétrico se presta, hay errores de detalle que son esenciales. Podríamos mencionar varios de estos errores. Baste señalar que tanto los viejos estados mayas como los más recientes, estuvieron organizados como estados-ciudad. El hecho de que la familia Xiu dominase en Yucatán en el momento de la Conquista española no indica más que un dominio muy parcial. De un modo similar dominaron, en Grecia, alternativamente, los espartanos y los atenienses. ¿Dónde está el cosmopolitanismo maya? En cuanto a la arquitectura, Sylvanus G. Morley, que es en este punto autoridad mas cierta que Spengler, considera que Copán es "la Alejandría del mundo maya", que "Uxmal es la metrópolis neoclásica maya del Nuevo Imperio". Una detenida lectura de los libros de Morley y Spinden mostrará al lector los errores de Spengler.

El cuadro lleno de climatología, temperaturas, auroras y atardeceres, culto de la sangre y florecimientos vitales que Spengler desborda a líneas llenas no puede dejar de llenarnos de perplejidades. ¿A quién se le ocurre suponer que los poemas homéricos son un principio, cuando son, en realidad, la síntesis de una gran civilización? ¿Qué tiene que ver Plotino con el Talmud? ¿En qué sentido la matemática invernal puede considerarse superior a la matemática de la primavera ? ¿ Cómo comparar el budismo y el "socialismo de 1900?" Las preguntas se acumulan y podrían acumularse sin fin. *La decadencia de Occidente* es, en muchas de sus páginas, un bello poema, un poema que viene a decirnos que nada nuevo existe bajo el sol, que la igualdad es la ley de los organismos y que la historia de un pueblo es la misma que la de otro pueblo. De izquierda a derecha, en un minuto, en sesenta años, en el curso de algunos siglos, el compás del péndulo empieza y acaba la vida de los insectos, los hombres y los pueblos

"La sangre es para nosotros el símbolo de lo vivo", dice Spengler con palabras que anuncian al nacional-socialismo. Lo vivo ha de morir. Toda civilización lleva en sí el germen de su propia muerte si exceptuamos tal vez —curiosa paradoja que empezaba a mostrarse desde que Spengler suponía que sólo el hombre Occidental era conocedor del destino de los pueblos— la civilización alemana, gracias a la cual, gracias a cuya morfología de la historia llegará a establecerse el estado universal que habrá de salvar al Occidente de la misma ley mortal que Spengler pretendía establecer. Pero la contradicción de Spengler, al fin y al cabo buen discípulo de Nietzsche, es absolutamente congruente con esta substitución de absolutos divinos por absolutos relativos divinizados que, como hemos visto, entraña el nuevo humanismo.

A pesar de utopías de última hora, Spengler nos dice que el Occidente tiene que morir. Pero pensar que el pasado determina al presente y al futuro es una hipótesis sin fundamento. Lo ha mostrado Toynbee con la precisión y la ironía típica de los escritores ingleses: "Paul Valéry había proclamado con elocuencia que todas las civilizaciones son mortales. Spengler decía lo mismo al mismo tiempo. Podemos ver ahora que esta doctrina del progreso estaba basada en falsas premisas. ¿Pero acaso esta admisión debe llevarnos a aceptar la doctrina de la muerte? Sería un razonamiento muy simplista. Igual valdría decir que por haber caído Juan Cabeza a Pájaros en el Pantano del Abatimiento ya no hay manera de atravesarlo.[1]" La carga de la prueba deben llevarla los deterministas. Mientras éstos no puedan probar que una causa produce el mismo efecto en el pasado que en el futuro, no hay razón para creer en sus profecías.

Marx, Comte, Spengler, son muestras de tres estados de espíritu que coinciden en cuanto niegan: el cristianismo, la existencia de Dios, la verdad de los principios espirituales. Coinciden también en afirmar que la trascendencia espera al hombre aunque ésta sea una trascendencia que no sobrepasa los límites de lo relativo. Pero no los confundamos. En el marxismo aparecen posibilidades de un progreso espiritual y cobra vida una protesta, en muchos aspectos positiva, que no existen ni en el positivismo ni en el vitalismo. Y en las páginas de Comte hay cierto entusiasmo por el presente que excluye la idea central de Spengler, la idea de un irremediable fin.

La verdad es que los grandes sistemas de filosofía de la historia parecen someterse a un ideal de simetría que

[1] El Pantano del Abatimiento aparece en el *Pilgrim's progress* de Bunyan. La referencia es inmediatamente inteligible para los lectores de lengua inglesa.

acaba por hacerlos inútiles en su totalidad. Menos sistemáticamente, con mucho más sentido de lo que el hombre significa, Bergson escribió su libro de mayores excelencias para este "time of troubles" que vivimos: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

IV

LA ENERGÍA ESPIRITUAL

"Si somos libres cada vez que queremos volvernos hacia nosotros mismos, sucede que pocas veces queremos hacerlo."

BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.*

Nadie imaginaría que la maravillosa superficie serena de los libros de Bergson pudiera esconder una actitud de rebeldía. Y es evidente que Bergson no pertenece a ningún grupo de hombres rebeldes y menos a los que así se ha venido llamando durante los últimos diez o veinte años. Lo que ocurre, por decirlo con Toynbee, es que todo espíritu creador es, en su creación, respuesta a un reto que le dirige el mundo que le rodea. El descontento, si no es excesivo, constituye una fuente de creación viva y original. No debe, pues, sorprendernos que un día, respondiendo a una entrevista con Jean de la Harpe, dijera Bergson: "Mis libros siempre han sido la expresión de un descontento y de una protesta". La frase es exacta si exceptuamos la tesis de Bergson sobre la idea de lugar en Aristóteles *(Quid Aristoteles de loco senserit)*. *El Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* responde a las interpretaciones mecanicistas del tiempo y de la libertad; *Materia y memoria* critica el epifenomenismo y las psicologías materialistas; *La evolución creadora* pretende superar las enseñanzas de este viejo y engañoso maestro que fue Spencer; *Las dos fuentes* muestra la rebeldía de un espíritu ante las interpretaciones mecanicistas de la historia, de la moral y de la religión para afirmar la verdad que sólo puede venirnos de una profunda experiencia religiosa.

Entre los primeros libros de Bergson y *Las dos fuentes* puede percibirse un claro progreso. *Las dos fuentes* son,

en realidad, la clave de bóveda de todo el pensamiento bergsoniano, un pensamiento que se inicia en el *Ensayo* y se afina y completa en *La energía espiritual* y la *Introducción a la metafísica.* Bergson se daba cuenta cabal de esta evolución y así lo decía en una entrevista, que hacia el final de su vida, tuvo con Raissa Maritain: "Sabe usted, cuando su marido (Jacques Maritain) oponía mi filosofía «de hecho» a mi filosofía «de intención...» estaba en lo cierto." Y añadía: "¿También para usted esto empezó con Plotino?" Esto, es decir, la conversión religiosa de Bergson que venía a añadirse a la ola de conversiones francesas de los propios Maritain, Psichari, Bloy, Rouault. Como el psiquiatra Karl Stern, Bergson vio en el Cristianismo la culminación necesaria y natural del Judaísmo.

Las dos fuentes, que convierte esta filosofía de intención en una filosofía de hecho, es un libro de moral. Pero es, ante todo, un libro que funda la moral en la religión. Y esto no quiere decir que la moral sea secundaria. Significa tan sólo que la moral es dependiente, que deriva de una experiencia anterior y superior a ella, de orden intuitivo. Y aquí la palabra experiencia cobra todo el valor que quiso darle William James cuando habló de "empirismo radical". Porque desde ahora la experiencia no puede reducirse a la interpretación de los datos de la sensibilidad, sino que ha de extenderse también a las "variedades de experiencia religiosa". Ya Roger Bacon había visto que, al lado del *sensus exterior* existe un *sensus interior* que nos conduce hacia lo más hondo del espíritu. Bergson, que analizó en sus primeros libros las variedades del sentido exterior y anunció algunas veces la necesidad de una búsqueda íntima en el mundo espiritual, realiza plenamente en *Las dos fuentes* la búsqueda de la experiencia religiosa. ¿ Qué busca Bergson en esta

experiencia? Recordemos la máxima que Bergson enunciaba en *El pensamiento y lo móvil:* "la verdad es que una existencia no puede darse sino en una experiencia". En el caso que nos interesa la experiencia es de orden místico y la existencia es la existencia de Dios.

"El recuerdo del fruto prohibido es lo que hay de más antiguo en la memoria de cada uno de nosotros, así como en la memoria de la humanidad." Con estas palabras se inicia el primer capítulo de *Las dos fuentes.* Y, efectivamente, mito o verdad, el Paraíso Perdido ha presidido a la evolución de las más grandes culturas. Sin embargo, a Bergson no le interesa desentrañar el sentido de este símbolo en las civilizaciones del pasado. Le interesa mostrar que la idea de una obligación, de un fruto prohibido, esta idea, que de niños recibimos de nuestros padres y de nuestros maestros, efectivos representantes del grupo social que nos rodea, es la clave para entender la forma más primitiva de la moral. Que el hombre es un ser social es cosa sabida y muchas veces olvidada de puro sabida. Robinson utilizaba los conocimientos de la técnica occidental para adaptarse a su nueva forma de vida y construir, en la isla desierta que habitaba, una pequeña Inglaterra personal; Kipling cuenta cómo aquel militar inglés, aislado en la India heroica, que en parte fabricaba el poeta, se vestía de etiqueta para cenar. Los clubes londinenses quedaban así más cerca de su forzado aislamiento.

Ahora bien, el hombre social siente la presión de la sociedad y de la religión que, en uno de sus aspectos, da las reglas para que la sociedad se mantenga unificada. Esta presión de la sociedad que nos ordena y que nos condiciona es, precisamente, la obligación. De esta idea bergsoniana podría deducirse, con precipitación, que la obligación es un hecho puramente externo. Y, en efecto,

no hay duda de que la presión exterior es definitiva para que nos sintamos obligados. Pero no es menos cierto que la obligación es posible porque existe en nuestra conciencia, porque es cosa nuestra, porque nos nace y nos hace. En lo íntimo de nuestro espíritu somos seres lanzados a la vida en sociedad. La sociedad es una forma de nuestra conciencia y puesto que somos seres sociales "cada uno de nosotros pertenece tanto a la sociedad como a sí mismo". Renuncias, rebeldías, formas del anarquismo son, también, pruebas de la sociabilidad de nuestro ser. La negación implica siempre la existencia de una afirmación y la negación de la sociedad implica, necesariamente, que esta sociedad existe. Andrenio sólo adquiere sentido, en la fábula de Gracián, cuando "el advertido náufrago (Critilo) emprendió luego el enseñar a hablar al inculto joven". El hombre primitivo, aislado, solitario, que es Andrenio en el *Criticón* se convierte en un ser social y se realiza plenamente en la conversación, la palabra, la comunión y el diálogo. La conciencia de la alegría, del conocimiento, de la culpa, del deseo o de la angustia se manifiesta únicamente cuando puede referirse a nuestros semejantes Por esto dice Bergson que el criminal se siente verdaderamente culpable porque los otros existen. ¿Qué sería la culpa, qué sería el crimen si nadie más que el criminal existiera? Caín es culpable porque existen Adán y Eva y sobre todo porque existe su sociedad con Dios, este Dios que es para él presencia oscura y a cuya mano abierta ha renunciado. Su lenguaje, cuando el Señor le habla, es el lenguaje de la ignorancia culpable y del disimulo que quiere esconder la verdad ante la mirada de quien todo lo ve: "¿Acaso soy el guarda de mi hermano?". Sin embargo, no hay que dejarse llevar por las ideas hasta el extremo. La comunidad no excluye la soledad. La conciencia del hombre no se abre como se

abre la superficie rugosa de la piedra. La misma rebeldía del hombre frente a la sociedad muestra que, en lo íntimo, el hombre posee un grado de temperatura más o menos intensa de mismidad, de secreto y de conciencia subjetiva. Si fuéramos absolutamente sociales, como lo son la abeja y la hormiga, sería válido para nosotros el imperativo categórico de Kant: "debes porque debes". En efecto, el imperativo categórico no lleva consigo una visión racional del hombre. Entraña, más bien, una naturaleza instintiva, sonámbula y ciega. El hombre, animal que habla y que piensa, no puede aceptar como categórico el imperativo que pretende mecanizar sus actos y reducirlos todos a obediencia ciega ante máximas ciegas. Supongamos, con Bergson, que una hormiga queda súbitamente iluminada por la inteligencia. Ya no podría seguir haciendo lo que hace porque el instinto le dicta un deber. Se preguntaría —primer acto de duda— por qué lo hace y, al preguntárselo, entraría en conflicto con una sociedad puramente mecanizada. Así la obligación que nos acerca a los instintos y que deriva de nuestra vida natural es una forma del hábito. El "debes porque debes" significa simplemente "haces porque haces". Una conciencia ética simple y elemental como la que estamos describiendo, sigue siempre el carril trazado por la costumbre. Los hombres no son hormigas. Poseen inteligencia. Pero, por el camino del hábito, que es una forma de la inteligencia que imita al instinto, el hombre tiende a volver a la mecanización natural de sus actos.

Bien conocida es la distinción que, desde *La evolución creadora* Bergson establecía entre el instinto y la inteligencia. El primero está cerca de la vida y es el acto mismo de vivir según las leyes naturales; la segunda es formal y es distante. El instinto está cerca del objeto, pero carece de la distancia suficiente para poder enfocarlo con preci-

sión y entenderlo. A causa de su formalismo la inteligencia no puede ver ya la realidad que deja de ser para ella cuestión de vida. Supongamos a un hombre hipotético que fuera todo instinto. Frente a estas frutas de Cézanne su único acto posible sería comerlas. Supongamos ahora un hombre que fuera tan sólo inteligencia. Dejaría de ver las frutas, dejaría de percibir sus colores y sus aromas plásticas. Podría tal vez, a lo sumo, reducir el cuadro de Cézanne a una serie de líneas geométricas y de fórmulas algebraicas. Pero el hombre que en el museo contempla el cuadro de Cézanne lo palpa, lo siente, lo vive y lo entiende. Si en este caso concreto, tiene desarrollada la facultad que llamamos gusto, nuestro hipotético contemplador sabrá vivir y sabrá pensar al mismo tiempo. Será, en otras palabras, capaz de hacer uso de la inmediatez del instinto y de la distancia de la inteligencia. Esta inteligencia sensible e instintiva y este instinto reflexivo e inteligente constituyen lo que Bergson llama intuición. Gracias a ella ya no sólo estamos dentro del acto sin verlo, ya no sólo ciframos el objeto desde fuera. Podemos ahora cifrarlo por dentro, vivirlo y darle sentido al mismo tiempo.

Pues bien, es esta intuición la que nos permite pasar de una idea cerrada y puramente intelectualista de la moralidad a una idea abierta de ella. A una moral del hábito y de la costumbre debemos oponer una moral dinámica que surge de lo más íntimo de nuestra personalidad.

Antes de intentar resumir brevemente el sentido de la moral abierta se hace necesario profundizar el sentido de dos pares de palabras que Bergson usa constantemente y que deben ligarse a sus ideas ya explicadas en los libros anteriores. Son cstas las nociones de cerrado o estático y de abierto o dinámico.

Más importante que la idea de la intuición y profundamente emparentada con ella está la idea de la duración que Bergson describe en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Saber que los estados de alma son cualitativos y no cuantitativos, saber que es imposible medir la intensidad tanto de los estados superficiales como de los estados profundos es, en el *Ensayo,* más una forma de introducción que una teoría de validez específica. Lo que Bergson quiere decirnos al explicar que los estados de alma no son mensurables es que el alma y la vida, aun muy unidas en este primer libro, constituyen una realidad independiente de las condiciones materiales y espaciales. Para preciar esta especificidad del hecho vital y anímico, Bergson introduce la palabra duración, que debe distinguirse claramente de la noción de tiempo. El tiempo está siempre teñido de nociones espaciales. Medimos el tiempo en la esfera espacial de un reloj o siguiendo las posiciones físicas del Sol. La duración, en cambio, está fuera del espacio, es el tiempo vivido, el tiempo de mi propia experiencia irreversible, el tiempo que sé vivir y desvivir y que no puedo llegar a medir. Una guía de ferrocarriles nos indica las horas físicas, de la llegada y salida de los trenes. Estas horas fijas son perfectamente reversibles. Puedo mirar el diagrama y empezar mi viaje imaginario en Nueva York, arriba de la página, para terminarlo abajo en México o, inversamente, puedo empezar el viaje en México y acabarlo en Nueva York. Entre San Luis Missouri y Dallas habrá, en uno u otro sentido, el mismo tiempo. Pero si hago realmente el viaje, si lo siento como interés de mi vida profunda, si me hiere la impaciencia por llegar a un punto determinado del itinerario, el viaje podrá parecerme largo y tedioso. El primer tiempo, tiempo reversible, es el tiempo-espacio de la física. El segundo es la duración de la vida y del espíritu.

La intuición de la duración que Bergson presenta con tanta belleza como exactitud, es, al mismo tiempo, la íntuición de la libertad. El último capítulo del *Ensayo* está dedicado al análisis del problema de la libertad. Bergson no cree que las teorías deterministas expliquen real y verdaderamente la vida porque implican que el futuro está ya preestablecido, allí, frente a mi viaje rutinario. Y si hay una noción importante en el bergsonismo es la de "surgimiento", la de creatividad, la de novedad que implica cada uno de mis actos. Estar determinados quiere decir, en otras palabras, estar sometidos a una imagen espacial, mecánica y homogénea de la vida. Ser libres quiere decir ser responsables y creadores de nuestros propios actos vitales ¿Qué es, pues, la libertad? En el *Ensayo* Bergson no cree poder definirla. Y no lo cree porque cualquier definición implica fijación y aquello que libremente dura, se crea y vive es movilidad. La libertad es indefinible precisamente porque somos libres. Hasta aquí el *Ensayo*. En él Bergson no ha precisado el sentido positivo de la libertad. Ha tratado de mostrar, más que nada, que el mecanismo, que puede regir en el mundo físico, no existe ni en la vida ni en el espíritu. *Las dos fuentes* ofrecen una idea más positiva de la libertad. Libertad es abertura y es dinamicidad, determinismo es cerrazón y mecanicismo. Una moral dinámica es una moral que sigue las líneas que el hombre va trazando a medida que vive, precisamente porque el vivir crea; una moral cerrada es una moral que el hombre sufre y padece porque se ve obligado a seguir líneas previamente trazadas para él por la obligación social.

La moral abierta se distingue de la moral cerrada por su dinamicidad y por su creatividad. La moral abierta o dinámica nace de un impulso o de una profunda penetración en el sentido de la duración. Ya hemos visto que

la moral basada en la obligación es una moral que nos presiona y nos condiciona. La moral "completa y perfecta" obedece a los signos y a los designios de un "llamado". A este llamado supieron responder los sabios de Grecia, los profetas de Israel, los santos y los místicos cristianos. ¿A quién respondieron? ¿Qué voz secreta les llamaba en el llamado? La voz era su propia voz, y el llamado su propio llamado, porque ambos, en el interior del hombre, revelan la existencia de una verdad viva, que es la verdad divina. Bergson insiste una y otra vez sobre la naturaleza de este llamado. Alguna vez la identifica con la palabra del héroe. No dejemos engañarnos. El héroe de Bergson no es no el héroe de Nietzsche ni el de Carlyle ni el genio de Hegel. Menos aún puede ser el sabio del positivismo. El héroe es "un espíritu privilegiado" que ha podido sobrepasar los límites de la naturaleza para alcanzar los linderos del alma gracias a un acto de emoción. No es un superhombre si por superhombre entendemos un ser biológicamente superior al hombre. Es todo un hombre, un hombre completo, nada menos que toda una persona consciente de que es cielo y es tierra al mismo tiempo.

La palabra emoción acaba de deslizarse entre líneas. Pero al hablar de una palabra que designa tantos y tan variados matices y que se presta a tantas y tan diversas interpretaciones es justo tratar de precisar, si no su naturaleza por lo menos su sentido.

Una idea puede producirnos temor o alegría. La emoción que siento en este caso es una emoción derivada deun acto del intelecto. Esta emoción es siempre inferior a la idea que la anima y suele acabar por transformarse en una forma más o menos vulgar de mi comportamiento. Esta emoción que deriva de una idea suele ser infraintelectual porque oscurece la idea que la animaba. Pero

existe una emoción que no es efecto sino causa. De ella surge la vida creadora del intelecto. Esta emoción creadora por naturaleza, esta emoción durada y sentida e intuida, está en la raíz de todas las grandes ideas que ha tenido el hombre. Así Rousseau sintió el paisaje y la naturaleza con una moción que de veras fue capaz de crear un nuevo paisaje y una nueva naturaleza. Rousseau podrá afirmar doctrinariamente que el estado de naturaleza es el estado de bondad, y de inocencia. Para hacerlo tuvo que sentir primero esta emoción que se convirtió en profesión de fe y en doctrina. Rousseau volvió a ver el campo *por primera vez.* Sin duda esta emoción puede perder su fuerza y, con el tiempo, convertirse en un hábito. Hará falta entonces una nueva emoción para que el hombre pueda volver al mundo con la pristinidad de lo nuevo. ¡Cuántos paisajes han descubierto Cézanne y Van Gogh! ¡Cuántos estados de alma San Juan de la Cruz, Mozart o Tolstoi! La emoción que les da origen y de la cual se desgajan estados de alma similares, es una emoción supraintelectual y, probablemente, preintelectual. Hoy asistimos precisamente a la congelación de una de estas emociones creadoras. Picasso, Bracque, Valéry, partieron de la intuición emocionada de las esencias geométricas. El arte no figurativo y geométrico de un Mondrian repite la misma emoción ya sin la fuerza que la produjo en su origen. La emoción se ha convertido en moda, en fórmula intelectual capaz de producir tan sólo emociones del primer género, emociones infraintelectuales.

Los críticos de Bergson podrán ver en estas teorías un punto flaco y, prestos al ataque, nos dirán que Bergson no hace sino repetir lo que ya habían pensado los "sentimentalistas" ingleses, como Shaftesbury o Hutchison. Una etiqueta es siempre útil porque nos impide pensar y evita que tengamos emociones creadoras. Pero Bergson

que, como Platón estaba muy consciente de las objeciones que podían dirigirse a su teoría, precisa con toda claridad que su idea no es la de reducirlo todo a una filosofía de la emoción ni es tampoco la de crear una moral del sentimiento. El "sentimentalismo" mantendría que la emoción se basta a sí misma. Como el intelectualista que piensa que las ideas son autosuficientes, el emocionalista puro toma la parte por el todo y procede a una reducción que carece de sentido. La emoción que Bergson describe es una emoción "capaz de cristalizar en ideas, y aun en doctrinas". No niega ni el pensamiento ni la razón.[1] Todo lo contrario. Es el móvil más vivo y eficaz de todo pensamiento por abstracto que sea. Ya Bergson, cuando habla de la intuición, dice siempre que ésta no puede prescindir del

[1] Con lo cual Bergson responde a una objeción que se ha hecho ya clásica: decir que es un irracionalista (¡otra etiqueta tan cómoda!). Yo diria que Bergson no está en contra de la razón. Está en contra del racionalismo. Del mismo modo que no está contra el sistema sino contra el espíritu de sistema. Sin duda debemos aceptar que Bergson no calza el mismo zapato que Espinoza. Si la razón es un ser vivo y no una actividad mecánica, Bergson está con la razón. Si la razón es una forma de conocer el mundo para operar en él bajo las leyes de la técnica, Bergson no está con la razón. Cuando Bergson critica la inteligencia critica siempre el intelectualismo, es decir, aquella teoría latente o actual que hace de la inteligencia la única facultad humana. Hoy en día son sobre todo los marxistas quienes en nombre de la razón critican el bergsonismo. Leo en la *Historia de la filosofía* de Sheglov: "Es evidente que el intuicionismo (bergsoniano) se ha convertido en una de las teorías anticientíficas utilizadas ampliamente para justificar ideológicamente el latrocinio imperialista y su saqueo en los pueblos coloniales". El autor compara a Bergson con el General Smuts y con Gobineau. Sin duda Sheglov confunde la ciencia con la técnica y la paciencia del lector con su pseudo ciencia. Sí, Mussolini había leído a Bergson (más a Sorel). Pero Bergson no es responsable de que un mal lector político cree el fascismo. Quienes afirman lo contrario podrían sostener también que Karl Marx es responsable del juicio de Bujarin. Las ideas mal leídas pueden producir catástrofes (véase Nietzsche y Hitler). Pe-

intelecto. La intuición no es puramente instintiva y Bergson suele definirla como una inteligencia instintiva o como un instinto inteligente. Lo mismo sucede con la emoción. Cuando escucho las frases de un cuarteto de Beethoven puedo prorrumpir en gritos, en sollozos o en comentarios exaltados. Pero el cuarteto puede dejar en mí una señal para toda la vida, puede ser creador de verdaderas emociones que no son tan sólo emociones musicales o puede llevarme a escribir un libro sobre la estética musical. La emoción de los gritos y los sollozos es, sin duda, infraintelectual. La emoción creadora, la que sigue brotando de una fuente cierta de mi espíritu, engendra idea. El *eureka* de Arquímides es anterior, no posterior, a sus descubrimientos.

Hasta aquí la teoría de las emociones y este breve pero necesario rodeo. Los grandes creadores de morales abiertas, que son los místicos, son también creadores de grandes emociones que han cristalizado, precisamente, en doctrinas. La moral abierta, la que surge de la mística, no puede reducirse a la paciencia mecánica de la obligación. Tiene que romper el techo para ver la cara abierta del cielo. Opongamos a una moral cerrada una moral del amor, una moral cristiana. Porque la moral que proponen los místicos cristianos es principalmente una moral amorosa. Y el amor, como aparece en la *Epístola* de San Pablo a los Corintios no es ni un grito erótico ni la reflexión intelectual sobre el amor que Stendahl desarrolló para decirnos que el amor es una cristalización, un derivado, un epifenómeno. El amor es entrega, es dar sin esperanza de recibir, es una renuncia que debe llevarnos a mayores plenitudes.

ro ¿es posible culpar a un autor porque lo han leído mal sus lectores? Me parece más reaccionario el profesor Sheglov que el "archirreaccionario Bergson". Y en efecto, en nombre de la razón, archirreacciona contra un *esprit de finesse* del cual su geometría que no entiende de marxismos auténticos se aleja definitivamente.

Distinguir una moral cerrada y una moral abierta es decir mucho y es matizar bien poco. Algunos han querido pensar que en esta tajante división de las dos morales Bergson procedía con cierto maniqueísmo intelectual. Ello sería verdad si Bergson no utilizara la idea de las dos morales como si éstas fueran casos *límites*. De hecho toda moral cerrada contiene algo de la moral abierta como toda moral dinámica contiene elementos de estaticidad. Al hablar de la flor no es necesario hablar del fruto, pero es claro que el sentido de la flor está también en el fruto. Por otra parte esta distinción de dos morales diferentes y hasta opuestas en lo que tienen de esencial parece antihistórica. Y de ello se da cuenta Bergson. Entre la moral cerrada y la moral abierta existe la moral que se abre. El paso entre la semiquietud y las tentativas de progreso ha sido lento y difícil como ha sido lento el paso de la materia a la vida. Estaba ya presente en Platón, lo realizaron parcialmente los estoicos griegos en cuyas palabras tantas veces parecen resonar las voces evangélicas. Pero el único lugar en que este tránsito y esta oposición se hacen claros es en el Evangelio. En el Sermón de la Montaña Jesús opone el "os han dicho" al "yo os digo". Y es que el acto de amor es un acto personal, inconfundible, en el cual la persona toda —Dios entero— prende "el entusiasmo que se propaga de alma en alma indefinidamente como un incendio".

La sociedad abierta, resultado de una moral dinámica, será una sociedad amorosa y mística. No pensemos, sin embargo, que al hablar de una sociedad mística Bergson crea que es una sociedad plenamente realizable. Se da cuenta de que esta sociedad es una meta, no un hecho, y se da cuenta de que esta meta no estará al alcance de todos los hombres. Sería tan absurdo profetizar una so-

ciedad íntegramente mística como es absurdo suponer que exista una sociedad totalmente primitiva. El primitivo no es un ser absoluto que vivió de veras en algún ayer mítico, como pudo pensarlo Levy-Brühl. Tampoco está infinitamente alejado de nosotros. La psicología moderna, a la cual Bergson ha contribuido tan poderosamente, sabe que el primitivo vive también en nosotros, que nuestras ideas dependen, muchas veces, de una subconciencia que el psicoanálisis, especialmente en su modalidad jungiana, ha analizado con precisión. La introspección permite descubrirnos como primitivos. ¡Cuántas veces nos guía la magia, cuántas veces preferimos la fantasía! También nosotros somos nuestros contemporáneos primitivos. Y si Freud y Jung vienen en apoyo de Bergson al explicarnos todo lo que tenemos de primitivo en nuestro espíritu, Paul Radin, en su *Primitive man as philosopher* se encarga de señalar cómo entre los primitivos no todo es primitivo. En las sociedades primitivas encontramos sabios, hombres de una inteligencia superior que, en su grupo, representan el mismo papel que el filósofo, el poeta, el hombre de ciencia o el artista representan en el nuestro. Estos sabios primitivos no proceden mediante una mentalidad prelógica. Son capaces de un alto grado de penetración y de abstracción intelectual. Radin demuestra que no existen verdaderas fronteras entre el alma de los primitivos y nuestra alma. Bergson hacía notar que la única diferencia que puede existir es de grado pero no de naturaleza. Para el primitivo la moral abierta es también una posibilidad.[1]

[1] En el capítulo acerca de la moral *(op. cit.)*, Radin cita una serie de máximas de los indios Winnehago que muestran a las claras la presencia de una moral cerrada y de una moral abierta. De la primera son tipicas: "¡No es bueno jugar"; "Cásate con una sola mujer al

Se abre el mundo a las posibilidades infinitas de la creación humana. Dios tiene necesidad de los hombres para manifestarse de veras. La moral bergsoniana necesita de una religión que es la cumbre de su edificio espiritual, la realización plenaria de esta "filosofía de intención" que Bergson supo convertir, en *Las dos fuentes,* en una "filosofía de hecho".

De la misma manera que existen dos morales o, más precisamente, dos polos de la moralidad, existen también dos formas de la religión que están íntimamente vinculadas con las morales correspondientes.

La religión es común a todas las civilizaciones. "Se encuentran, en el pasado, sociedades humanas sin ciencia. Pero nunca ha existido una sociedad sin religión."

En sus primeras manifestaciones entre los primitivos y aun en forma primaria y elemental entre los civilizados, la religión es cerrada o estática. Analicemos esta religiosidad primitiva. Para hacerlo debemos proceder en este caso, como lo hicimos con la moral, por introspección y autoanálisis. Así lo hace Bergson. Y para recordarnos que lo primitivo no es exclusivo de las sociedades primitivas, el filósofo nos da un ejemplo de su propia experiencia. Todos los que habían vivido la guerra del setenta veían una próxima guerra a la vez como inevitable y como imposible. Los cuarenta y pico de años que transcurrieron antes de que la guerra mundial estallara se encargaron de acostumbrar a toda una generación a esta ambigüe-

mismo tiempo"; "guarda siempre buenas relaciones con los demas y siempre te querrán". De la segunda: "Siempre es bueno ser bueno"; "¿en qué consiste la vida si no en amar?"; "No muestres tu amor a los demás para que los demás lo noten". Radin concluye: ... los hombres primitivos se guían mucho menos que nosotros por motivos ulteriores y conscientemente egoístas, no porque posean alguna superioridad innata sobre nosotros... sino por las condiciones en que viven".

dad. Cuando por fin la guerra se hizo un hecho en 1914 fue una sorpresa asi como fue una confirmación. Bergson estaba en su estudio. Vio la noticia de la guerra en el periódico y tuvo "la sensación súbita de una invisible *presencia* que hubiera sido preparada y anunciada por todo el pasado". El acontecimiento se convertía en una entidad de orden mágico. Estaba alli, erguido en el cuarto, como una especie de personaje indescifrable, como un objeto que fuese a la vez persona y cosa. Lo envolvía todo. Del mismo estilo han de haber sido los acontecimientos que el hombre primitivo descubría o proyectaba en el mundo. Jung observa que "el hombre primitivo tiene tanta psique fuera de su mente consciente que la experiencia de algo psíquico fuera de él le es mucho más familiar que a nosotros". Más familiar, sin duda. Pero no exclusiva. También nosotros tendemos, en más o en menos, a proyectar imágenes y convertirlas en acontecimientos externos. El gobernante es muchas veces la proyección de la imagen paterna y son muchos los héroes que edificamos con el deseo de ser en otro lo que en nosotros mismos no podemos llegar a ser.

Nadie puede dudar que el hombre primitivo esté más en contacto con el mundo natural que nosotros. Pero esto no quiere decir que el primitivo no sea inteligente. Su inteligencia, como la hipotética inteligencia de la hormiga, constituye a la vez un instrumento de invención y un peligro para la vida de la sociedad que se desarrolla, primordialmente, a base de impulsos instintivos. La hormiga hipotética podria ser condenada a muerte. El hombre real lo es. Y es que la inteligencia, que al fin y al cabo es reflexión, lleva siempre el sello de la interrogación: ¿para qué trabajar?, ¿para qué obedecer?, ¿para qué hacer lo que debo hacer?, ¿para qué vivir? La inteligencia pone en peligro a la sociedad al hacer que el

hombre inteligente quede perplejo ante sus obligaciones, sus deberes, y el sentido general de la vida. Frente a este carácter cáustico de la inteligencia, la inteligencia misma se pone al servicio del instinto social y desarrolla una facultad especialmente destinada a contrarrestar los peligros que ella misma se ha creado. Esta facultad es lo que Bergson llama la "facultad fabuladora". Gracias a ella el hombre crea mitos, leyendas, inventa barreras imaginarias que le impidan destruir, por la inteligencia, aquello que ha llegado a ser por el instinto. Vista a la luz de los peligros que representa para la sociedad una inteligencia excesivamente inquisitiva, "la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia". Vista a la luz de un peligro más auténticamente personal que social "la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte".

La religión cerrada resulta la mejor garantía para el sostenimiento de una moral cerrada. Es una clase de religión que, con su opio, adormece los ojos prematuramente abiertos de los individuos.

Frente a esta religión estática que nos vuelve al reino de la hormiga, de la planta y de la sociedad de los minerales se ha desarrollado, en el curso de la historia, una forma dinámica de la religiosidad, intuitiva y vinculada a la duración. Para llegar a ella el camino no está exento de peligros. Pero estos peligros son los que constituyen un reto, un desafío que el alma se atreve a sobrepasar. San Juan tendrá que pasar por la noche oscura del alma; Pascal se aterrorizará ante el "silencio de estos espacios infinitos"; Kierkegaard se llenará de angustia antes de realizar el salto mortal que debe conducirlo del reino de lo puramente ético al reino del infinito y de Dios.

San Juan, Pascal, Kierkegaard, no siguen impulsos ciegos, impulsos puramente instintivos. Y en efecto, la religión dinámica no puede ser puramente instintiva sin convertirse en una forma primitiva del vivir, como no puede ser puramente inteligente sin desaparecer en las geometrías de lo abstracto puro. El impulso religioso que guía a San Juan o a Pascal es de orden intuitivo, inteligente y sensible, emocionado y clarividente, instintivo y exacto. La religión dinámica es capaz de recorrer la vida en el sentido del impulso amoroso y vital que la genera. Pero evitemos las confusiones. También en *La evolución creadora* Bergson hablaba de un impulso vital. ¿Es el mismo impulso que nos presentan las páginas más hermosas de *Las dos fuentes*? A decir verdad entre uno y otro media la misma distancia que existe entre la filosofía de hecho y la filosofía de intención que distinguía Maritain en la obra bergsoniana. El impulso vital es ahora este impulso amoroso que, no es ya biológico a menos que por biología se entienda vida y por vida se entienda vida creadora en contacto con la fuente de vida que es Dios mismo. Así esta religión abierta no es esencialmente la religión de los teólogos. Es la de los místicos. Y si por acaso lo es también de los teólogos llega a serlo porque todo acto intelectual viene precedido por un acto intuitivo y toda idea verdaderamente valiosa contiene en su meollo una emoción creadora de ideas y doctrinas. La vieja idea de que la fe va en busca de la razón es verdadera. Pero habría que añadir que para ir en pos de la razón, la fe debe existir primero como fe, como forma de la intuición, como forma de la unión. Para Hegel la historia se reducía a la historia de la filosofía. Para Bergson, como ha observado Polin, la historia es la historia de la mística.

Los griegos realizaron un primer paso hacia la religión verdadera. Y cuando algunos de los primeros Padres de

la Iglesia pensaban en Platón y en Aristóteles como profetas no estaban equivocados del todo. Pero la mística griega, que alcanza su plenitud en Plotino, no alcanza el máximo nivel de la mística. Plotino describe, ciertamente, todos los estadios iniciales del proceso místico, sabe como renunciar al mundo y sabe someterse a la contemplación del Uno. Pero no alcanza a ver, como la veía intelectualmente el amante platónico del saber, que una vez visto el sol hay que volver a lo más profundo de la caverna para vivir con los hombres, convivir con ellos y actuar por ellos y para ellos.

También en la India descubre Bergson un acercamiento a la verdadera mística. La mistica hindú es, por de pronto, más universalmente aceptada que la griega por la sociedad de la cual ha surgido. Pero los místicos de la India tienden, como Plotino, a negar el mundo y como Plotino no se ocupan ni se preocupan por la acción entre los hombres.

La verdadera mística, que es "acción, creación, amor", es la mística cristiana. En las predicaciones de San Pablo, en la teología caminante y andariega de Lulio, en el sacrificio activo de Santa Juana de Arco, en las fundaciones de Santa Teresa, aparece la mística de verdad, la que se extiende por el mundo "como un incendio". Pero ¿cómo aceptar en esta edad de la razón la experiencia de los místicos por el simple y mero hecho de que constituye una experiencia desconocida para las mayorías? La mística es rara y es escasa, se reduce a la experiencia de un pequeño número. Esto no niega su validez. Se dirá que las exploraciones de Livingston han sido verdaderas porque después otros exploradores han podido recorrer el mismo camino. Se dirá que la verdad de la física reside en que son muchos los físicos que pueden comprobarla. Pero también el místico emprende

un viaje, también él explora y también son muchos los místicos que han recorrido el mismo camino. La verdad de la mística no es menos verosímil que la verdad de la topología.

Véase si se quiere en esta evolución del misticismo de Grecia al Cristianismo una forma del progreso del espíritu. Véase en ella la experiencia de un alma que, en coincidencia con la experiencia contemporánea de una profesora de filosofía convertida en carmelita, como Edith Stein, de un psiquiatra que, por el análisis, llegó a la experiencia del cristianismo, Karl Stern, es tan moderna como pueda serlo la experiencia de los físicos nucleares. Y mucha de la desesperación moderna no es esencialmente antirreligiosa. Más bien cabría decir que se ha quedado a medio camino de la religiosidad. La experiencia de Kafka es, reverso de la medalla, una forma de la experiencia religiosa que no puede acabar de darle "a la caza alcance". El impenetrable Castillo que hace guiños al Señor K., la angustia que produce su luz interna que se antoja laberíntica, es el mismo Castillo del Alma que descubrió Santa Teresa morada tras morada.

Para Bergson la historia es una aventura del espíritu. No hay que buscar en sus obras un sistema de filosofía de la historia con todo lo que estas palabras implican de rigor simétrico y de causalidades postuladas. Bergson es el filósofo del "esprit de finesse". Es también el filósofo que no se deja engañar por semejanzas aparentes, que no puede aceptar la simultaneidad de pensamientos en épocas distintas. ¿Cómo podría sostener un sistema de la historia el filósofo que piensa que la duración y la libertad siempre renovada y creadora constituyen la esencia del hombre? Sin embargo Bergson, en la última parte de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* trata de establecer dos leyes que piensa encontrar en el curso de la historia.

De nuevo debemos insistir aqui, como hay que hacerlo siempre con el pensamiento bergsoniano, que estas dos leyes no se presentan con el rigor de leyes automáticas, definitivas y delineadas de una vez para siempre. Si Bergson emplea la palabra ley es, como él mismo dice, por comodidad. No porque crea que sus leyes de la historia sean aplicables a toda la historia.

El mundo social y el mundo religioso no sólo evolucionan sino que progresan, memoria prolongada que muerde en un futuro inminente o lejano. Para entender el mecanismo de este progreso, que es un progreso libre, como es libre la duración del hombre, entendamos primero cómo se desarrolla una tendencia. Al hacerlo podremos vislumbrar lo que Bergson entiende por ley de la dicotomía y ley del doble frenesí, que tales son los principios que quiere establecer para señalar cómo ha podido progresar el espíritu humano.

Las tendencias vitales se desarrollan en forma de haz. Cada una de las especies que han existido en el curso de la evolución natural constituye un brazo de un haz hipotético y primitivo. Asi los insectos heminópteros, que forman una sociedad instintiva, son la culminación de una linea evolutiva. El hombre es la culminación de la tendencia intelectual. Pero cuando estas tendencias vitales están presentes en un mismo individuo o en un mismo grupo social no pueden desarrollarse simultáneamente sin destruirse por completo. En los individuos y en los grupos sociales las tendencias proceden por sucesión, no por simultaneidad. Y así la ley que parece guiar los actos humanos es la que Bergson denomina ley del haz o ley de la dicotomía. En las sociedades es fácil ver cómo esta ley tiene una aplicación por lo menos probable. Cuando una tendencia empieza a desarrollarse intenta hacerlo hasta el agotamiento. Una vez anulada, la tendencia primera

dejará su lugar a una segunda tendencia, generalmente de signo contrario a la primera que a su vez se desenvolverá hasta el agotamiento. La ley de la dicotomía, o de la división de las tendencias, debe completarse con la ley del doble frenesí. Consideremos, para encontrar un ejemplo claro y de todos conocido, a un personaje novelesco. Don Quijote ha llevado hasta el límite su locura ideal. Pero dentro del espíritu de Don Quijote la locura va siempre mezclada a una conmovedora dosis de cordura y de prudencia, que se realiza, segunda o acaso verdadera naturaleza de su alma, en las reflexiones que preceden a la muerte. A un frenesí de ideal viene a substituirse, si por la palabra frenesí entendemos lo que entiende Bergson (un llevar hasta sus últimas consecuencias nuestros actos), un frenesí de quietud, de reposo y de equilibrio. No es seguro que esta ley pueda aplicarse a todas las civilizaciones si bien un desenvolvimiento de esta índole no parece desconocer la historia. Pero sea la ley aplicable o no en forma rígida —e insisto, para Bergson la rigidez es una forma de la materia y una negación de la vida— puede tener un sentido para interpretar la historia de Occidente en el curso de los últimos mil quinientos o mil seiscientos años. Durante la Edad Media la tendencia vital del Occidente fue la tendencia mística. La mística medieval se desarrolló hasta el frenesí y hasta el agotamiento. Con la era moderna se desencadena, también hasta el frenesí, la tendencia científica y su correlato técnico. Si la ley que Bergson establece tiene un valor real —y Bergson no se cansa de insistir que estamos aquí en el campo de las posibilidades y aun de las probabilidades pero no de las certidumbres— es posible que el futuro nos depare una nueva y vigorosa crecida de las tendencias místicas que habrían de conducir forzosamente a un género de vida sencilla.

Podemos suponer que esta nueva mística —en el fondo la misma mística recreada en el espíritu de los hombres— habrá de llegar a nuestro mundo cuando algunos "espíritus privilegiados" vuelvan a mirar a Dios. Pero la esperanza de esta mística no entraña una renuncia a la técnica. Bergson no es de la escuela de aquellos que, en el siglo XIX, veían en la destrucción de las máquinas una esperanza para la humanidad. La técnica no es mala en sí. Y lo que la técnica pueda tener de negativo no procede de la técnica misma, que no puede existir separada de nuestras aspiraciones. La técnica nos ha dado exactamente lo que le hemos pedido. Y en estos días de angustia del medio siglo el hombre tendría que decidir entre el uso pacífico de la técnica o la muy posible destrucción del género humano. Pensar que la técnica se nos ha impuesto sería lo mismo que suponer que existe, mágicamente, una presencia semejante al Acontecimiento primitivo que Bergson describía. También quien descubrió el fuego incendió los bosques antes de hacerse amo y señor del fuego. Estamos frente a un hecho. Cada descubrimiento técnico representa un acrecentamiento de nuestro cuerpo. Los automóviles, los trenes, han multiplicado la velocidad de nuestras piernas; la excavadora automática y la máquina de escribir prolongan nuestras manos; y el hombre, Icaro con alas exentas de cera, ha emprendido el viaje más allá de las nubes. El crecimiento del cuerpo es frenético y se desarrolla en proporción geométrica. Destruir este cuerpo que el destino nos ha dado sería mutilarnos insensatamente. Lo que ocurre es que el crecimiento del alma no ha corrido parejas con el crecimiento del cuerpo. El deber del hombre es, como lo fue en la combinación de música y gimnasia entre los griegos, llegar a desarrollar el alma a la altura del cuerpo y hacer que este nuevo fuego que se nos escapa quede

sometido a la voluntad humana. El alma requiere el cuerpo, la mística reclama la mecánica. De la misma manera que Santa Teresa puede volver a la acción porque se sabe carne y espíritu al mismo tiempo, el místico moderno, aunando la gravedad y la gracia, como diría Simone Weil, habrá de aceptar las nuevas vías de acción que le proporciona su cuerpo engrandecido. Podemos esperar un mundo de alegría y de gozo, un nuevo despertar del hombre que empieza ya a incorporarse de nuevo al ventanal de su vida interior. El mundo que Bergson vislumbra queda claramente resumido, con sus posibles dudas y sus posibles desviaciones, en las últimas palabras de *Las dos fuentes de la moral y de la religión:* "el placer sería eclipsado por el gozo... Gozo serían, en efecto, la simplicidad de vida que propagara en el mundo una intuición mística difundida, gozo también la vida que seguiría automáticamente una visión de más allá en una experiencia científica ampliada... La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha llevado a cabo. No sabe bien que su futuro depende de ella. Ella es quien debe ver primero si quiere seguir viviendo. Ella es quien debe preguntarse después si sólo quiere vivir o si quiere proporcionar además el esfuerzo necesario para que se realice, aun en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina hacedora de dioses",

Podríamos preguntarnos, como Hyppolite, hasta qué punto Bergson ha escrito una filosofía de la historia. Todo depende de lo que entendamos tanto por filosofía como por el compuesto filosofía de la historia. Si la filosofía es una pura construcción de signos verbales idénticos entre sí, discontinuos, formales, Bergson no ha escrito una filosofía. Si la filosofía de la historia es simplemente la construcción detallada de un edificio

que quiere comprender todos los hechos históricos bajo el signo de una misma ley rígida, inflexible, estática, fabuladora y cerrada, Bergson tampoco ha escrito una filosofía de la historia.

Pero si la historia y la filosofía de la historia son cosa de vida y no regla abstracta y aséptica, si son una dirección y un proyecto del ánimo libre que, siguiendo los impulsos de la creación y del amor, llega a llenarnos de esperanza y de gozo, Bergson ha escrito la única filosofía de nuestro tiempo.

Pascal lo había dicho: "Dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón". La exclusión de la razón, si por razón entendemos una entidad viva y no sólo una referencia lógica a objetos o a pensamientos, conduce a la magia, al fetichismo y al fanatismo. La admisión de la razón sin reservas y sin limitaciones lleva de la mano a las grandes estructuraciones vacías que, "more geometrico", quieren subyugar la vida a la línea, y el espíritu al punto. Bergson no podía caer en ninguno de los dos abismos. La intuición es a la vez razón y fe, instinto e inteligencia, geometría y vida.

Si por filosofía de la historia no entendemos un sistema que pueda aplicarse a todo, si por filosofía de la historia entendemos filosofía del espíritu, Bergson ha escrito una filosofía de la historia. La única que nos promete que podremos alcanzar una vida más alta cuando lleguemos a comprender que la vida es una tendencia hacia la vida, cuando sepamos que el hombre es una libertad de entendimiento lanzada al mundo para llegar a conocer a Dios.

V

AMBIGÜEDADES DEL SIGLO XX

"But what was this pursuit of meaning, in this indifference of meaning? And to what did it tend? These are delicate questions."

SAMUEL BECKETT, *Watt*.

No podemos contentarnos con exponer y criticar algunas teorías acerca de la historia. La historia adquiere su plenitud en el presente. Y si la historia es una forma del progreso espiritual, siempre creador, siempre alerta, siempre renovado, hay que dirigirse a la historia actual para seguir sus avances, los obstáculos que se le oponen, los rodeos que se ve forzada a realizar, las esperanzas que puede augurarnos.

Sucede que la historia es un hecho temporal; sucede que la vida del espíritu, su duración que es a la vez transcurso y permanencia, está tejida en el telar del cambio y del devenir. Muy cercano a Bergson, prolongando una idea que nace con el Cristianismo, Gabriel Marcel ha dicho: "Soy tiempo; tengo el espacio". Valdría más decir acaso que soy tiempo espacial, espacio que dura, cuerpo que es al mismo tiempo espíritu y espíritu que es cuerpo, espíritu que es carne. Así, cuando trato de analizarme, cuando trato de saber qué soy, quién soy y qué estoy haciendo, estoy preguntándome por mi tiempo, que es como preguntar por la naturaleza de mi ser en esta tierra.

Las observaciones que siguen son variaciones en torno a este tema central de la temporalidad. Gracias a ellas podremos desentrañar con mayor claridad algunos rasgos característicos del hombre moderno. Pero antes de analizar la idea del tiempo en este tiempo que es el nuestro, permítaseme un breve viaje hacia el pasado.

¿Cuándo y cómo y por qué empezó el hombre a pensar que era temporal?

En algún sentido podría decirse que todos los hombres han sentido siempre la presencia del tiempo en sus vidas. El hombre es el único ser acerca del cual sabemos con certeza que tiene conciencia de la muerte. Y esta conciencia que puede ser tan sólo un vago sentimiento, le hace sentir, desde muy tempranos días, la vanidad de la vida así como le hace esperar una vida futura después de la muerte. Los Ojibwa, citados por Radin,[1] cantaban la muerte en estas palabras:

El olor de la muerte,
distingo el olor de la muerte
frente a mi cuerpo.

Y los Ewe del Africa Occidental afirman con palabras clarísimas:

La muerte ha estado con nosotros desde siempre,
hace tiempo que empezó esta pesada carga.

Un pensador Tinglit decía, ya en forma más reflexiva:

"Siempre pienso que no hay lugar donde los hombres no mueran".

Podrían multiplicarse los ejemplos. Pero aquí me interesa señalar que el sentimiento de la muerte implica, de manera más o menos consciente, que la vida tiene un principio y tiene un fin, es decir, que la vida está limitada por el tiempo.

Sin embargo, parece probable que la idea del tiempo no se presente con mucha claridad al espíritu de los primitivos. Al primitivo se le da el tiempo en el paso de su

[1] Véase, Paul Radin, *op. cit.*

vida, en el transcurso de las estaciones, en los ritmos de las cosechas, en las cosmogonías del eterno retorno. Pero el primitivo no llega a identificar el tiempo con su propia vida. Es capaz de vivir el tiempo si bien no alcanza a abstraer la temporalidad de los hechos físicos que le rodean e incorporarla al sentido de su conciencia.

Tampoco los griegos llegaron a tener una idea precisa de que el hombre es temporal, aunque nadie puede dudar de que la interpretación griega del tiempo, a pesar de la interpretación eleática de muchos historiadores modernos, es más precisa de lo que podríamos sospechar a primera vista.

Desde el nacimiento de la lírica griega la oposición entre dos mundos, el mundo real y el mundo reflejado, el mundo de la verdad y el mundo de la ilusión, empieza a tomar cuerpo. Los poetas parecen tener la necesidad de buscar, en lo sagrado, una forma eterna que dé sentido a la sucesión de hechos que forman nuestra vida. Y tal vez no haya un poema que destile con mayor precisión y más hermosas palabras esta oposición que el *Himno a Afrodita.* En él, Safo contrapone "nuestra tierra sombría" a "la tejedora inmortal en su trono radiante". De hecho lo que Safo afirma es que existen dos especies de amor: un amor terrestre y perecedero; un amor divino e inmortal. Lo que, ya por costumbre, se viene llamando amor platónico fue, tres siglos antes de que viviera Platón, amor sáfico. Pero si algunos poetas, precursores del idealismo, creen en la inmortalidad de un mundo "radiante" y piensan que esta vida, es tan sólo imitación e imagen, otros, que no creen en la inmortalidad y cuyas ideas empiezan a dibujar el futuro sensualismo filosófico de los griegos, afirman, como Píndaro: "No creas, alma mía, en la vida eterna —agota el campo de lo posible". El mundo de las Ideas de Platón se opondrá de semejante manera al "carpe diem" de los sofistas.

La oposición entre movimiento e inmovilidad, dinamismo y estaticidad, se presenta por primera vez, en forma filosófica, en Anaximandro. Según Teofrasto, que conoció el libro de Anaximandro, éste trataba de explicar el mundo como una constante guerra entre los contrarios. Y Jaeger, que ha mostrado la importancia de las metáforas jurídicas en la filosofía presocrática, hace notar que esta guerra se expresa en términos de injusticia. Dominio injusto de lo cálido. Dominio injusto de lo frío. La guerra entre los elementos está destinada a convertir esta injusticia en justicia, este desequilibrio en armonía, este cambio, en eternidad. Esta doctrina que sólo conocemos en forma parcial y gracias a no pocas conjeturas se confirma plenamente en los fragmentos de Heráclito. Heráclito afirma con claridad que "somos y no somos", que nuestra esencia es la contradicción y que el movimiento en general solamente puede entenderse porque existen los contrarios, Pero una tendencia demasiado escolar que como todas las tendencias escolares prefiere ver claro que ver con exactitud, ha permitido afirmar una vez tras otra que Heráclito es el filósofo del movimiento mientras que Parménides es el filósofo de la inmovilidad. Y es verdad que Heráclito hace resaltar, antes que todo lo demás, el cambio. Pero el mismo Heráclito dice también que la razón del cambio está en lo inmóvil, en el Logos que todo lo penetra y todo lo guía. Es más, cuando Heráclito afirma el eterno retorno, en el gran año que va del fuego al fuego, está diciendo que el movimiento existe tan sólo dentro de uno de los ciclos. Pero los ciclos sucesivos que el fuego inaugura y que el fuego abrasa, repiten la misma historia. Esta página que escribo la he escrito una infinidad de veces y la escribiré infinitas veces en nuevos ciclos de vida futura. Asi, cuando los eleáticos afirman que el mundo es tan sólo ilusión,

que es ilusión el devenir, no hacen sino acentuar y llevar hasta sus últimas consecuencias la idea heracliteana de la existencia de un mundo que, a pesar de su aparente movilidad, es, en verdad, inmóvil.

Platón tuvo que realizar la síntesis de estas ideas opuestas, y opuestas eran en el tiempo de Platón porque tanto los discípulos de Heráclito como los discípulos de Parménides habian llevado hasta el extremo el sentimiento del cambio y el sentimiento del Ser.

Pero el tiempo, el tiempo como tal, no se separa de la idea más general de movimiento y cambio ni en la filosofía de Platón. Sólo Aristóteles, al escribir sobre la categoría del movimiento, parece percibir el sentido del tiempo con mayor claridad. Entre el "antes" y el "después" existe una duración que es precisamente el movimiento. El "antes", solo y aislado, carecería de sentido como carecería de sentido un aislado "despues". El movimiento regulariza la duración y, en este sentido, puede decirse que es su medida, la medida del tiempo, su ley y su estatuto. El tiempo siempre acaece en un movimiento y es una forma del movimiento. Gracias a esta regularización del tiempo por el movimiento, el tiempo, a su vez, se erige en medida de la duración con la medida exacta que nos proporciona el número. Cualitativamente, el movimiento es la condición de la duración. Cuantitativamente, el tiempo es la medida del movimiento. ¿Cuáles son las cualidades o los atributos de este tiempo? El tiempo aristotélico es único, continuo, ya que los instantes que limitan una porción de duración están limitados por otros instantes, y éstos por otros, *ad infinitum;* es único, puesto que permanece idéntico a sí mismo cualquiera que sea la especie de movimiento que se quiera medir; es eterno, pues si tomamos una porción cualquiera de tiempo, considerando su comienzo y su fin, *el* tiempo,

más abstracto y más general que esta porción de tiempo, estará siempre presente para medirlo y, de este modo, trascenderlo.

Pero si Aristóteles vio claramente que existe una relación necesaria entre el tiempo y el movimiento fue aún incapaz de mostrar que el tiempo es tiempo humano, que el tiempo es nuestra propia vida.

Ya hemos visto que la noción de tiempo nace con el Cristianismo. Habría que decir, acaso, que la noción cristiana del tiempo estaba parcialmente condicionada por la concepción judaica que expresa la *Biblia.* Sea ello como fuera, el Cristianismo afirma que el mundo ha sido creado de la nada, es decir, que el mundo tiene un comienzo en el tiempo. Afirma también que existe un momento del tiempo en el cual, con la llegada del Hijo, el hombre conoce a Dios hecho hombre y sabe, en las palabras de Cristo, que tiene un destino. Sabe también que la vida y el mundo tienen un fin en esta tierra. El mundo ha nacido y tiene que morir. De la misma manera el hombre, este pequeño mundo, nace y muere. Y lo que es más, el hombre, que ha sido creado libre, no sólo vive un destino, sino que es creador de su propio fin. A él solo le es dable escoger entre el Bien y el Mal, entre la Ciudad de Dios y la muerte eterna.

El tiempo es, desde este momento, una realidad inseparable del alma humana. No es pues de extrañar que sea un Cristiano el que inicie el análisis moderno de la temporalidad. Así lo hace San Agustín en el libro XI de las *Confesiones.*

Si algún sentido tiene nuestra vida enraizada al mundo parece que hay que buscar este sentido en el presente. ¿Qué somos fuera de él? Asi pues, el primer paso de cualquier análisis del tiempo parece ser el análisis del sentido del presente. ¿Cuál es este sentido? El pasado,

estrictamente hablando, no es largo. Valdría más decir que "fue largo". Tampoco podemos decir que sea largo el futuro. El futuro "será largo". Pero, ¿y el presente? ¿Es posible decir que el presente es largo? ¿Es posible decir que el presente sea en el verdadero sentido de la palabra ser que siempre designa una permanencia absoluta? San Agustín analiza el sentido del ser del presente. Dejemos que hable en sus propias palabras: "Cien años presentes, ¿son o no son un largo tiempo? Ve primero si cien años pueden ser presentes. Pues si el año actual es el primero de éstos, él es el presente; pero los otros noventa y nueve son futuros y, por lo tanto, no son todavía; ahora, si el año actual es el segundo, ya hay uno que es pretérito, otro que es presente y los demás futuros. Y así consideramos presente un año cualquiera de los que median en este centenar: antes de él habrá años pretéritos, después de él, futuros. Por lo tanto no puede haber cien años presentes. Ve si por lo menos el año actual tan sólo es, él mismo, presente. Pues si también el mes actual es primero del año, los demás son futuros; si es el segundo, ya el primero es pretérito y los otros todavia no son. Así pues ni el año actual es todo él presente. Pues el año consta de doce meses, de los cuales un mes cualquiera, por sí solo, el actual, es presente; los demás son pretéritos o futuros. Y no sólo el mes actual no es presente. Tampoco lo es un solo día. Que si es el primero, son futuros los otros; si el último, son pretéritos los demás; sin uno cualquiera de los intermedios tiene días pretéritos y días futuros por un lado y por otro". El tiempo se disuelve y se reduce a la nada. El presente, límite entre el futuro y el pasado, entre el aún no y el ya no, se desintegra al desintegrarse en futuro y en pasado cada uno de sus momentos, cada uno de sus instantes o, como prefiere decirlo San Agustín, en *De Trinitate,* en cada una de las letras que forman una silaba.

Pero San Agustín se da cuenta de que este análisis es meramente exterior y mecánico. Contemplamos el tiempo de la misma manera que puede contemplarse una silla y aserrarla hasta el infinito. El tiempo real, el tiempo que vivimos es la memoria y es la previsión. Sin memoria nuestras percepciones desaparecerían al punto de aparecer. Sin previsión, sin posibilidad, sin proyectos, las percepciones acumuladas en la memoria no nos permitirían actuar. Memoria y previsión equivalen a conciencia. La falta de ellas sería la falta de conciencia o aquel "espíritu instantáneo". que era para Leibniz la materia misma. El tiempo verdadero, el tiempo que nace de fuentes claras y nos dirige a destinos verdaderos, es, en las palabras de San Agustín, "tensión".

Algunos han tratado de sugerir que esta noción de un tiempo espiritual prefigura la idea kantiana del tiempo como condición intuitiva y "a priori" de la sensibilidad. Aunque todas las comparaciones son, si se toman radicalmente, falsas, parecería más indicado comparar el análisis agustiniano a la noción bergsoniana de dos tiempos: el tiempo externo, divisible y homogéneo y el tiempo que vivimos, en el cual estamos, tensión constante, entre la memoria y el futuro en el cual muerde nuestra conciencia, y que Bergson llama duración.

La filosofía moderna, la que va del Renacimiento a los primeros románticos, acentúa la idea cristiana de la temporalidad. El tiempo se convierte, a la *Ciencia nueva* de Vico, en la única realidad palpable al hacerse historia y muy especialmente historia humana. Y si para Descartes el tiempo es, confusamente, una forma de la duración que se distingue de la duración misma y se reduce "a un cierto modo según el cual pensamos esta duración", Leibniz ve ya la idea del tiempo con plena claridad. Leibniz piensa que el tiempo es irreductible a una realidad física

puesto que es, de hecho, la condición misma de esta realidad. Y así puede afirmar que el tiempo es "el orden de las sucesiones posibles", inseparable de las cosas, ligado a ellas y no un absoluto como el de Newton, su contemporáneo. ¿Cómo concebir el tiempo puro y absoluto si "los instantes fuera de las cosas no son nada y no consisten sino en el orden sucesivo?"

Tanto la sensibilidad griega del tiempo como la noción mucho más clara del cristianismo, son, por su naturaleza, integrales y totalizadores. Pocas veces se insiste, entre los filósofos de los tiempos clásicos, en uno de los momentos del tiempo para considerarlo como un todo cuando en verdad es una parte. No sucede lo mismo en nuestro mundo contemporáneo. La idea del tiempo entre nosotros es típica de los tiempos que vivimos, signo y contrasigno de la vida del siglo xx.

Ya hemos dicho, repetidas veces, que el siglo pasado inauguró la tendencia a absolutizar lo relativo. Y esta tendencia que es visible en la sociología, en la política y aun en las artes cuando hacen que el hombre sea su propio dios, no podía dejar de estar presente en el análisis de esta vital forma de la existencia que llamamos el tiempo. El tiempo ha sido analizado con verdadero frenesí. De este análisis han surgido filosofías que quieren fundamentar la totalidad de la existencia ya sea en el pasado, ya en el presente, ya en el futuro. Estudiar la historia espiritual de nuestros días es también estudiar la diversidad de los conceptos totalizadores de uno de los momentos temporales, ahora deificados por el hombre. ¿Los filósofos? No sólo ellos. La llama se extiende a todos los campos de la cultura hasta incendiarlos. Veamos cómo esta reducción de la idea del tiempo afecta nuestras vidas. Claro está que se podría objetar: pero ¿no hay otras manifestaciones además de la que nos ofrece el

análisis del tiempo? Sin duda. Pero analizar el mundo moderno a la luz de sus diversos y contradictorios y ambiguos sentimientos de la temporalidad tiene, por lo menos, dos ventajas. Una de ellas, y no la más fundamental, es la ventaja de la comodidad. Efectivamente, el análisis del tiempo nos permite sistematizar y encuadrar ideas reduciéndolas a casos límites y extremosos. La otra, y esta sí fundamental de veras, es la ventaja que nos da el análisis del tiempo por cuanto es precisamente un análisis de la vida y del hombre. Somos muchas y diversas cosas. Una cosa que no podemos dejar de ser es precisamente esta: tiempo.

—1—

El futuro y, en forma más radical, la muerte, han preocupado a los hombres de todas las épocas y de todas las civilizaciones. En nuestros días esta preocupación se ha trocado en obsesión y muchos han llegado a hacer del futuro el único momento absoluto de la vida. Alguna vez analicé esta preocupación por el futuro.[1] Quiero limitarme ahora a resumir brevemente algunas actitudes, algunos puntos de vista, algunas tendencias que, de tan "naturales" parecen ser congénitas no sólo al hombre moderno sino a todos los hombres.

El siglo xIx se caracterizaba por un especial entusiasmo hacia el progreso. Nuestro siglo empezó con el mismo entusiasmo. Dos guerras seguidas de exterminio nos han llevado a ser más cautos por no decir más escépticos. Sin embargo, la idea de progreso, negativa o positivamente, se manifiesta en muchas de nuestras acciones y nos penetra hasta tal punto que es difícil escaparle y escapar a las

[1] Véase: *Sentido de la presencia.*

falacias que entraña. Las letras y las artes de este primer medio siglo se designan a sí mismas con palabras que muestran claramente su fervor por el progreso, palabras que pueden ser necesarias en el campo de la ciencia pero que, al aplicarlas a la literatura y a las artes, no hacen sino mostrar un contagio cierto de lo espiritual por lo material. En Italia el futurismo declara, con más vehemencia que ninguna otra escuela, la necesidad de la acción proyectada hacia el futuro. Leemos en el *Manifiesto futurista:* "La literatura ha sublimado hasta hoy el éxtasis y el sueño; nosotros queremos exaltar el movimiento agresivo; la fiebre del insomnio, el paso gimnástico, el salto peligroso, la bofetada y el puñetazo. Declaramos que el esplendor del mundo se ha enriquecido con una nueva belleza: la belleza de la velocidad". La velocidad, la acción por la acción se convierten en el verdadero absoluto. No pueden, sin embargo, dejar de negarse a sí mismas. No discuto aquí la belleza de tal o cual cuadro, de este poema o de aquella estatua. También la insensatez crea a veces belleza. Lo que quiero dejar asentado es que el futuro, bajo su especie de la velocidad, se niega al afirmarse puesto "que vivimos ya en el absoluto", que "hemos creado la eterna velocidad omnipresente. El utraísmo en España, el creacionismo en la América del Sur, el estridentismo en México se desenvuelven siguiendo caminos paralelos a los del futurismo y alcanzan, en la teoría, las mismas contradicciones.[1]

En resumidas cuentas; en el arte de los primeros treinta años de este siglo domina el vanguardismo. A veces sus resultados estéticos son espléndidos. Pero aquí no estamos hablando de estética sino de moral. Y el van-

[1] El surrealismo se salva en buena parte de este afán de futurización porque quiere buscar el absoluto en el espíritu. No se salva, sin embargo, de esta típica conversión de lo relativo en absoluto.

guardismo, término militar y militante, indica que quienes lo profesan están más adelante que los otros, en las avanzadas futuras del siglo, en otro momento invivible del tiempo, en un mañana que ellos mismos contradicen al convertirlo, en sus vidas, en un hoy que pronto pasa a ser ayer.

El vanguardismo no solamente aparece en las artes plásticas y en las letras. Infecta muy especialmente a los eruditos. El especialista de nuestros días quiere estar a las últimas. Detengámonos un momento en estas palabras. ¿Qué es esto de estar a las últimas? ¿Significará tal vez haber leído el último libro, haber visto el último cuadro, conocer la última teoría? Pero si estar a las últimas es siempre imposible, si estar a las últimas es estar en las penúltimas, cuando el deseo de conocer lo que roza al futuro se contagia, por medio de publicistas y periodistas, al gran público, la confusión no tiene límites. Y no puede tenerlos porque los juicios de hecho se mezclan aquí insensiblemente a los juicios de valor. Al afirmarse la necesidad de leer el libro más reciente se afirma, implícitamente, que quien no lo ha leído ha quedado al margen de la cultura. La vanidad y la pedantería pueden hacernos olvidar la *Iliada* pero nos recuerdan *Bonjour tristesse,* pueden hacernos creer que un cuadro que se vende en tres mil pesos es mejor que un clásico y que Moore es superior a Praxíteles. Sabemos que Caldwell es un buen escritor y, después de él, Normal Mailer, seguido por Tennessee Williams y, por ¿último? Jack Kerouac, para no seguir sino una línea de escritores de Norteamérica donde las últimas violentan tantas veces a las primeras, primarias y básicas. ¿Quiere esto decir que debemos encerrarnos en nuestra habitación y dedicar nuestra atención exclusiva a la obra de los griegos, con algún posible escape hacia el renacimiento y quizás hasta

la querella de los antiguos y los modernos? De ninguna manera. Quiere decir simplemente que la falacia de reducir lo último a lo mejor es otro de los síntomas típicos del vanguardismo progresista que invade el mundo moderno.

¿Y la vida? ¿Nuestra vida cotidianamente repetida de ocho a doce? Aquí los ejemplos proliferarían si no quisiéramos sofrenarlos. La radio, la televisión, los anuncios, los nuevos modelos de coches, los nuevos envases de mermelada, las últimas modas nos atosigan y nos hacen guiños por todas partes. ¡ Cómo se preocupaba Larra ante la abulia de los funcionarios españoles! ¡ Cómo le indignaba el "vuelva usted mañana" de los trámites y de las oficinas! Pera Larra no hubiera podido imaginar nunca que el "vuelva usted mañana" se transformaría en el "viva usted mañana' y la abulia del ser en frenesí de vivir interesante, emocionadamente, una vida que, por naturaleza, "se enciende y se apaga como una luz de noche".

De estas tendencias a vivir hacia el futuro, proyectados fuera de nuestro propio cuerpo y hasta de nuestra propia sombra, podemos escoger algunos ejemplos característicos.

"En cuanto se nace se empieza a morir", decía Pere March, el poeta valenciano. Tan extendida es la imagen de la muerte que una escritora sensible y superficial como la Condesa de Noailles podía afirmar: "Muerta soy puesto que debo morir". Estas afirmaciones dramáticas que, en los clásicos, son afirmaciones de lo absoluto y negaciones de lo relativo son en la filosofía de Heidegger la muestra más clara de la desesperación, en el sentido recto de falta de esperanza. Como la Condesa de Noailles, a quien difícilmente gustaría compararse, Heidegger percibe la presencia de la muerte, sin frivolidad, sin entusiasmo, sin raptos, si bien con cierto dejo romántico

en la voz: "Cuando el hombre nace es ya bastante viejo para morir".

La preocupación por la muerte es la lógica consecuencia de la preocupación por el futuro. Pero el futuro no puede situarse, para Heidegger, fuera del ser, es decir, fuera de la vida humana. Habría que afirmar más bien que el futuro es el sentido de esta vida. Así lo ha entendido el traductor español, de *El ser y el tiempo* cuando, para indicar la trabazón necesaria entre vida y futuro, prefiere a la palabra futuro la palabra "advenir" La primacía del advenir sobre el ser —es decir, el presente— y el sido —es decir mi personal pasado intransferible— es la clave de la filosofía de Heidegger, quien precisa su dramática meditación cuando afirma que el hombre es un ser para la muerte y que el hombre está destinado a este irremediable fin precisamente porque es un ser histórico o, acaso más significativamente, el ser por el cual la historia viene al mundo.

La filosofía de Heidegger es buen síntoma de cierto apocaliptismo nada infrecuente en el mundo actual. Unos años después de terminada la primera guerra mundial, Aldous Huxley se mofaba de cierto predicador protestante que había preparado un sermón donde se mostraba, por razones necesarias, que el fin del mundo era la consecuencia inmediata de la guerra. Pasaban los años y el pobre predicador trataba de justificar su sermón mediante mil subterfugios. El reverendo Bodiham, terco en su creencia, no guardó el manuscrito encerrado con siete llaves. Siguió pronunciando el sermón indefinidamente hasta contagiar al propio Huxley. ¿Qué significa *Un mundo feliz*, qué significa, años más tarde, *Mono y esencia* sino que el fin del mundo está a la vista? A esta misma tendencia apocalíptica obedecen todas estas obras que podemos llamar utopías negativas, de *Gas* a *1984*, de *La*

guerra de los mundos y *Cosas que vendrán*, a *R.U.R.* y *La Colonia penitenciaria.*

Afirmar el futuro por sí mismo conduce siempre a la misma y amarga experiencia pues afirmarlo como fin en sí es también afirmar como fin último a la muerte. ¿Qué sentido tendría entonces el futuro? Tres actitudes son posibles. Podrá decirse que el futuro debe fundarse en mitos irracionales como la velocidad, los gritos de Hitler o la sangre de que hablaba Spengler. Podrá creerse en el ideal también irracional, aunque tantas veces racionalizado, de una nueva Atlántida técnica que ya es previsible. Podrá aceptarse que el futuro significa, para el individuo, muerte, y entregarse, como lo hace Heidegger, a una suerte de filosofía de la resignación que si bien es pesimista carece del carácter moralizante del pesimismo de Séneca. Este, repetido siglos más tarde por Montaigne, había visto, en efecto, la verdad cuando decía: *Calamitosus est animus futuri anxius.*

—2—

Por reacción contra tan exorbitante afirmación del futuro, por reacción también contra lo calamitoso de una actitud que es ansiedad de muerte sin esperanza para esta vida, muchos han institucionalizado el presente y lo han convertido, a su vez, en el absoluto. Sírvanos la filosofía de Sartre para analizar una actitud que, como habremos de ver, no es tampoco sólo propiedad de los filósofos.

Sartre inicia en *El ser y la nada* una nueva aproximación al problema del tiempo que habrá de reflejarse en sus ideas y sus actitudes de años posteriores. Una dicotomía radical escinde lo que Heidegger llamaba ser y

que Sartre llama más propiamente "realidad humana". En una suerte de maniqueísmo de la vida y de la conciencia del hombre Sartre distingue entre el ser para-sí y el seren-sí. No nos dejemos engañar por el origen hegeliano de estos términos ni nos dejemos tampoco llevar por cierto respetuoso temor ante palabras de apariencia grave y abstracta. El término para-sí designa una realidad móvil, cambiante, vital, existente. El término en-sí designa las esencias, las cosas hechas y derechas. Pues bien, Sartre afirma que el para-sí, es decir, la existencia, nunca puede llegar a alcanzar el en-sí, es decir, la esencia. Supongamos que un hombre quiere ser pintor. Su actividad, lo que Sartre llama el para-sí, será siempre un movimiento dirigido a alcanzar el ideal de pintor que este pintor ha imaginado. Pero la palabra "pintor" es un en-sí, es decir, es una esencia. Y el que quiere llegar a ser pintor quiere, en verdad, llegar a ser *el* pintor, quiere llegar a fundir en su existir el ser inmóvil de sus anhelos. Y esto es imposible. Porque entre la esencia abstracta de pintor, especie de idea platónica que se concibe como fin, y la existencia concreta del hombre que está pintando media una distancia infranqueable. Quien se convirtiese en el pintor se convertiría en una estatua de hielo.

En las últimas páginas de *El ser y la nada* Sartre resume esta imposibilidad en palabras muy significativas: "Toda realidad humana es una pasión en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir, al mismo tiempo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios". Sartre ha visto que es imposible hacer del hombre un absoluto. Sartre ha visto también que era imposible fundar este absoluto en algo que le trascienda. Pero Sartre, como Feuerbach, como Nietzsche, como Comte, piensa que la idea de Dios no es sino la proyección de nuestros deseos que quieren convertirse en esencias. A diferencia

de Nietzsche o de Comte, Sartre percibe que el hombre no puede llegar a ser su propio dios y que debe permanecer siempre en el plano de la contingencia. A semejanza tanto de Nietzsche como de Comte, Sartre afirma también que el absoluto existe en el hombre, y se llama presente.

Si analizamos el tiempo podremos ver que el pasado, mi pasado, es una forma del en-sí. ¡Cuántas veces, por una especie de ilusión óptica, tranformo mis experiencias de ayer en esencias ideales! ¡Cuántas veces aquel mar que era tan sólo hermosamente azul se transforma en lo azul por excelencia! En el fondo la nostalgia solamente se explica como referencia, a una idea que considero realizada, hecha, completa. Por esto el pasado deja de formar parte de mi ser actual, deja de tener relación viva con el para-sí, con la vida que soy ahora, en el presente. O, por decirlo con las palabras de Sartre: "El pasado es el en-sí que soy como sobrepasado".

Consideremos brevemente el futuro. Para descubrir su sentido y expresarlo de la manera más sencilla podríamos decir que el futuro es aquello que no somos todavía. El futuro es una posibilidad. Pero esta palabra indica, precisamente, que el futuro no es. Y si el futuro no es nada todavía, no puede ser una esencia, no puede ser un en-sí. Así lo ve Sartre cuando define el futuro: "todo lo que el para-sí es más allá del ser", frase que no deja de tener cierta apariencia paradójica. ¿Cómo puede ser, más allá del ser, el para-sí? Y, en las palabras del propio Sartre: "¿qué significa este «más allá»"? En realidad significa un más allá que está más acá, un después que tan sólo tiene sentido ahora. El futuro, considerado por sí mismo, carece de sentido. Hay que remitirlo al presente para que lo adquiera. Así, lo que se me revela *ahora* como futuro es lo que *ahora* preveo como posibilidad des-

de mi punto de vista en el presente. El mundo "no tiene sentido como futuro sino en cuanto estoy presente a él como *otro que seré*". Puedo, por ejemplo, pensar que mañana voy a ser feliz. ¿Qué significan estas palabras? Simplemente que preveo para mi existencia en el mañana una felicidad que puede llegar a hacerse presente cuando llegue a vivir, en presencia, el mañana. Podriamos decir, que el futuro, visto desde el presente, es este mañana que se me ofrece como posible. Considerado desde el punto de vista del mañana ya realizado, del mañana que se ha vuelto hoy, el futuro es un presente que se dirige a nuevos actos futuros, a nuevas posibilidades que sigo presenciando desde mi presente.

Decíamos que el futuro es lo que el para-sí es más allá del ser. En esto se diferencia el futuro del pasado. El pasado, efectivameste, es un ser en sí, un ser imposible puesto que siempre se me presenta bajo la forma verbal del fuí. Y esto significa que el pasado es aquello que no tengo posibilidad de concebir como no habiendo sido. Si contemplo mi pasado me percibo y me siento causado, determinado y necesario. El futuro es en cambio posibilidad indeterminada porque del futuro podemos decir que no es y de mi ser en el futuro que no lo soy. El futuro que preveo como posible indica un mundo abierto, una libertad cierta de mis intentos, de mis deseos y de mis anhelos. Más influídos por el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de lo que él mismo quisiera admitir, Sartre afirma el futuro en términos bergsonianos como "aquello en que muerde mi libertad". Para Sartre, como para Bergson, el para-sí, que es mi conciencia vivida, no puede reducirse a una fórmula y constituye un mundo que se abre, una ventana con mil paisajes, abierta hoy hacia un mañana que podré convertir libremente en un nuevo ahora de mi existencia.

De esta afirmación de un pasado helado y convertido en la forma de mi propia estatua y de esta afirmación de un futuro que me lanza de posibilidad en posibilidad, Sartre deduce la primacía del presente.

El presente es presencia al ser, al en-sí que no puedo llegar a ser precisamente porque soy posible y porque mi naturaleza de hombre es proyecto. En este sentido el presente es también privación y negación y ausencia. Si pudiera el presente ser con toda la plenitud de la palabra ser ya no podríamos hablar del presente sino de eternidad. Pero el presente es, además, el momento que vivo, el aquí constante de mi existencia. Bien es verdad que me dirijo hacia el futuro. Pero al hacerlo lo hago siempre ahora, lo hago siempre en el presente. El presente adquiere sentido cuando caemos en la cuenta de que es el momento en que tomamos conciencia de nuestro propio ser, el momento en que el para-sí se hace conciencia de sí.

¿Qué consecuencias puede llegar a tener esta afirmación radical del presente? La más importante de todas ellas es la que Sartre expresa en su doctrina moral y social. El hombre debe estar comprometido. Pero el hombre no puede comprometerse ni con el antes ni con el después. Su compromiso es siempre un compromiso ahora. Lo que Sartre no acaba de ver es que si el compromiso es relativo a las circunstancias, si en cada momento tengo que escoger, mi elección, libre como es en la filosofía sartriana, es una exigencia excesiva para mi naturaleza de hombre. Me exige, prácticamente, que en cada momento me erija en juez de mis actos. Y no siempre es posible que todos los hombres lleguen a ser jueces de su propia vida. Es radicalmente imposible que el hombre pueda ser quien decida de su destino, quien lo haga, lo cree y lo viva.

Podría aducirse que esta objeción es demasiado teórica. En la práctica la filosofía de Sartre se convierte en una de las últimas manifestaciones de las doctrinas que sostienen la acción por la acción. Es, parcialmente, lo que Marleau Ponty, acaso con exceso, ha llamado ultrabolchevismo. Sartre no toma en cuenta la teoría marxista sino la necesidad de actuar en nombre de la justicia, de una justicia que es o una abstracción contraria a la teoría sartriana o un hecho relativo que se difumina y se desvanece a cada paso. Filosofías que pretenden prescindir de un criterio universal tienen que encontrar, en la falta de criterio, el criterio de todas sus decisiones.

Sartre, como filósofo de la acción, no es discípulo de Marx. Es más bien discípulo de Gide y de Malraux, quienes veían en el acto gratuito —y conste que gratuidad no es libertad— el fin del hombre. Sartre es más anarquista que marxista. La acción por la acción que con tanta tenacidad preconiza no es criterio de la acción. Tanto es acción el comunismo como el fascismo, el arte abstracto como la construcción infinita de la muralla de China. ¿O será verdad, acaso, como ha dicho Guardini, que Sartre es uno de los últimos románticos para quien los ideales abstractos de justicias que contradicen el sistema filosófico sartriano son más válidos que el sistema?

Si en la filosofía de Sartre se absolutiza la espontaneidad pura, si su afirmación del presente es, al mismo tiempo, la afirmación de la libertad que es de veras gratuidad, otras tendencias modernas, de signo diferente y aun contrario a la de Sartre, deducen más alarmantes consecuencias del análisis contemporáneo del presente.

No es siempre exacto decir que los organizadores de la sociedad contemporánea lleguen a una concepción estática de la realidad social por vías conscientes. Ninguno de ellos expresa sus doctrinas con la claridad de los

filósofos. Y sin embargo, los síntomas más peligrosos de la absolutización del presente transformado en una eternidad alucinante aparecen ante todo en la forma social de las grandes comunidades civilizadas. Las ideas que nos disponemos a describir no tienen más relación con la filosofía de Sartre que la afirmación del presente. Entre ellas y las de Sartre las diferencias son mucho más importantes que las semejanzas.

William H. Whyte ha hecho célebre la conjunción de dos palabras: el hombre-organización.[1] Los análisis de Whyte tienen tanto más valor cuanto representan no sólo una tendencia norteamericana sino una tendencia social que se universaliza día a día y que podemos encontrar, cerca de nosotros, en todos los paises de Occidente. Las ideas de Whyte son sencillas. El hombre-organización viene substituyendo poco a poco al americano aventurero, al emprendedor que latía tanto en las empresas de Ford como en las novelas de Melville, el idealismo de Emerson o el poema (al fin y al cabo un solo inmenso poema-río) de Whitman.

¿Quién es el hombre-organización? No hay que confundirlo ni con el director de grandes empresas ni con el industrial ni con el obrero. El hombre-organización es el que trabaja en los puestos clave de las empresas y que se llega a sentir parte integrante del engranaje de la organi-

[1] Véase, W. H. Whyte, *The organization man.* Este es tan sólo uno de los libros que, en los Estados Unidos, han tomado después de 18 guerra, una actitud crítica hacia la sociedad contemporánea americana. El tránsito del individualismo a la sociedad homogénea e impersonal está espléndidamente descrito en *The lonely crowd,* de David Riesman, N. Glazer y Reul Denney. El libro que ya es clásico, en este género de estudios, es *La élite del poder,* de C. Wright Mills. Hay que decir que *La rebelión de las masas,* de Ortega y Gasset, ha tenido una enorme influencia en estos diversos ensayos de sociología americana.

zación. No es una personalidad creadora. Es el publicista, el administrador de negocios. Sin embargo sus funciones no se limitan a la industria y al comercio. El físico que trabaja para el gobierno, el pastor, el médico de las clínicas corporativas es también un hombre-organización. Su cargo le obliga a la especialización. Dentro de ella el hombre-organización, que se siente adherido a la institución a la cual pertenece, es indispensable. A él le toca defender el nivel de vida americano, a él le toca creerse el defensor de la verdad y de la justicia. Un ejemplo de la novela *The Cain Mutiny*, de Wouk, que Whyte cita en su crítica, es suficiente para esclarecer el propósito de estas páginas. El capitán Queeg, fanático e irracional en sus decisiones, está a punto de llevar al desastre a la tripulación del *Caine*. Maryk, oficial de abordo, decide amotinarse y su rebelión salva al barco. El *Caine* regresa a los Estados Unidos donde un tribunal juzga y absuelve a los tripulantes. Hasta aquí, como lo hace notar Whyte, la novela parece ser una defensa de la libertad. Sin embargo, en las últimas páginas del libro, uno de los oficiales que han sido absueltos da su opinión acerca del motín y acerca del conflicto en que se vieron envueltos los personajes: "Veo que estábamos equivocados... Cuando se tiene por capitán a un asno incompetente no queda sino servirle como si fuese el más sabio y el mejor, cubrir sus culpas, hacer que el barco siga navegando y aguantarse". El hombre-organización es precisamente el que aguanta y el que se aguanta. Ha dejado de ser persona para hipotecarse como individuo. Vive al día. Agota el presente. Es, en pocas palabras, el hombre convertido en cosa, institucionalizado en los bancos, las compañías, los laboratorios y las universidades. La organización es para él un presente de tan radical magnitud que apenas podría sorprendernos si puede pensar que es la verdadera eternidad.

Pero si el hombre organización no hiciera sino aguantarse no constituiría un peligro para la sociedad que habita. Sucede que el hombre-organización es el que se convierte en cosa cuando, al saber hacer uso de los seres humanos acaba por hacer uso de sí mismo y se convierte así en un puro instrumento de la más abstracta de las formas sociales de nuestros días: la institución. Con lo cual queremos decir que el hombre-organización no es un ser pasivo. Todo él es actividad. Vance Packard, otro de los críticos más destacados de la actual situación social y psicológica de los Estados Unidos, ha mostrado, en *The hidden persuaders* cuál es el radio de acción del hombre-organización.

La democracia ateniense desarrolló el arte de persuadir y, con él, el arte de los retóricos. El sofista que era siempre un escéptico de alma se sentía con la capacidad necesaria para convencer acerca de las más contradictorias ideas precisamente porque no aceptaba que ninguna idea fuese verdadera. Quien dice que todo es verdad afirma, tácitamente, que nada es verdadero puesto que la mentira se convierte, para él, en parte de la verdad. Nadie supo aprovechar como los políticos atenienses la enseñanza de los sofistas. Y es que al político no le interesa tanto la verdad como la acción. En *The hidden persuaders,* Packard analiza a un tipo nuevo de sofista, más peligroso que el antiguo porque tiene a su disposición los conocimientos del psicoanálisis, de la sociología y del cuerpo completo de la ciencia moderna. ¿Quién es este escondido convencedor? Es el publicista. A primera vista el publicista no entraña mayores peligros para la dignidad humana. Tratará, por ejemplo, de hacernos creer que una marca de cerveza es mejor que la otra, que los cigarros Camel son los cigarros de los hombres precisamente porque no tienen filtro, que necesitamos

unas vacaciones en las Islas Vírgenes. Pero el publicista se hace peligroso cuando trata de penetrar en la intimidad de la persona, en la raíz misma de su libertad de elección. Las grandes compañias han puesto a su servicio a los psicólogos y a los sociólogos que se dedican al análisis de las motivaciones. Con la ayuda de la psicologia el convencedor escondido trata de penetrar las formas subconcientes y mecánicas de nuestro espíritu. El Doctor Bryson de la Universidad de Columbia explicaba a los publicistas que podemos encontrar tres niveles en la conciencia humana. Existe en cada hombre aquello que posee desde su nacimiento y que constituye la naturaleza invariable de la persona. Esta naturaleza es inalterable y los convencedores no pueden actuar sobre ella. Pero nuestra conciencia obedece también a cambios culturales y ambientales. Empieza a abrirse el campo para la acción del sociólogo y del convencedor. Finalmente existe un tercer nivel del espíritu que podríamos llamar el nivel de la elección. Aquí es donde el lebrel encuentra su mejor presa. Veamos un ejemplo que no por ser superficial es menos significativo. Los salones de belleza no habían encontrado el método para hacer que las madres llevaran a sus niñas a hacerse la permanente. Los convencedores descubrieron un método infalible. Un gran cartel mostraba a una niña arrinconada y triste. Al pie, una leyenda: "Esta niñita está triste y sola porque su pelo lacio le quita todo su atractivo". Las niñas llegaron a convencer a sus madres de que la permanente era necesaria. Y como las madres eran comprensivas y no querían herir la susceptibilidad de los espíritus candorosos sucumbieron con amor al trabajo de los convencedores. En la Florida los convencedores trazaron "la comunidad más perfecta del mundo". No se crea que llegaron a establecer el estado platónico

ni aun el que prometía, viajero de Icaria, el socialista francés. Esta comunidad perfecta empezaba por ser atractiva por su propio nombre. ¿A quien no llamaría la atención la nueva ciudad de Miramar? Mucho más atractivo era todavía que las casas se vendían totalmente amuebladas con los refrigeradores rebosantes de alimentos sanos, los únicos alimentos que el espíritu cuidadoso de los convencedores se atrevía a recomendar sin dificultades. Por preparativos y recomendaciones no quedaba. Hasta los futuros vecinos y amigos eran escogidos por los sofistas de las compañías. Miramar podrá llegar a ser un éxito en el preciso momento en que se quebrante la última brizna de voluntad y de pensamiento autónomo.

Aplicada a la política la propaganda a base del análisis de las motivaciones profundas deja a los individuos sin la posibilidad de escoger. Kenneth Boulding observaba: "Puede concebirse un mundo de dictadura invisible que emplee todavía las formas del gobierno democrático".

Mediante la propaganda se llega a la despersonalización y se llega también a vivir un presente lleno de felicidad una vez que hemos olvidado y que ya no nos es posible prever. Mediante el bio-control puede llegarse al nimbo de los robots. En el Congreso Nacional de Electrónica de Chicago, Curtiss R. Shaffer, decía en 1956: "El último resultado del bio-control puede ser el control del hombre mismo... A los sujetos controlados nunca se les permitiría pensar como individuos. Unos meses después del nacimiento un cirujano equiparía a cada niño con unos enchufes montados bajo el cráneo y unos electrodos que alcanzarían las áreas seleccionadas del cerebro. La percepción sensorial y la actividad muscular del niño podrían modificarse e incluso controlarse por completo mediante signos electrónicos radiados desde trans-

misores estatales". El gobierno de los Estados Unidos ha prohibido el uso del bio-control. Así habrán de prohibirlo todos los gobiernos del mundo mientras les quede un rasgo de creencia en la dignidad del hombre.

Pero debemos estar en guardia. Una sociedad maneja. da por la organización pura que eternizara un presente tan estulto como feliz, sería una sociedad de insectos, una sociedad sin historia y sin espíritu en la cual el "debes porque debes" nos dominaría a todos en un trance de sonambulismo creado a base de hipnotismos eléctricos.

Semejante en más de un aspecto al hombre-organización que describe Whyte es el hombre que, en los países comunistas, ha pintado Djilas en *La nueva clase.*

Ya Sartre había observado que la búsqueda totalizadora del marxismo había dado lugar a "una escolástica de la totalidad". La nueva clase de Djilas parece confirmar esta afirmación de Sartre. Y el libro de Djilas tiene tanta más importancia cuanto se basa en la práctica, que el propio Djilas ha ejercido, dentro del partido comunista.

Djilas muestra como "la ciencia fue cediendo poco a poco a la propaganda y, como consecuencia, la propaganda tendió cada vez más a hacerse pasar por ciencia". Un largo proceso de interpretación, de revisionismo dentro del partido comunista ha conducido, desde la muerte de Lenin, a convertir la idea de una evolución condicional, que era propiamente marxista, en la idea de un absoluto que se manifiesta en una serie de "slogans" de intención universal. Esta transformación es explicable, aun cuando no siempre se justifique lo que se explica. El dogmatismo neo-marxista se ha desarrollado en los países donde ha triunfado la revolución. Ni la URSS ni los países comunistas que dependen de ella eran, antes de la revolución, países que estuviesen preparados para aceptar el marxismo tal como lo concebía

Marx. Si el marxismo dice explícitamente que la clase proletaria existe tan sólo donde ha existido una clase burguesa, la práctica ha mostrado que las revoluciones comunistas han tenido éxito en aquellos países donde la burguesía estaba apenas desarrollada. Como en ninguno de esos países había existido un 1789, era necesario saltar por encima de los años y aun de los siglos y situarse, de golpe, en la crisis de un mundo capitalista que en la práctica tan sólo empezaba a existir. La paradoja y tal vez la contradicción del marxismo reside en que se ha tratado de aplicar donde la burguesía muestra más su defecto que su exceso. Djilas muestra, en forma bastante convincente, que se ha formado una "nueva clase" de explotadores cuyo origen está en el proletariado de la misma manera que la aristocracia medieval se originó en la clase de los campesinos. El Estado comunista se ha identificado con el partido comunista y, al seguir las prácticas burocráticas de éste, el comunismo se ha institucionalizado. Djilas hace notar que los funcionarios de este nuevo Estado tienen privilegios más grandes que los antiguos propietarios. La nación que manejan es su propiedad. Y la "nueva clase" se establece como poder social y económico. Se dirá que la nueva clase es guía de la nación por la cual se sacrifica. Pero ésta es una forma del pensamiento ambiguo que todo lo justifica. Se dirá que es sólo pasajera su estancia, cuando el verdadero deseo ha sido el de establecer un presente sin futuro que aleja cada día más la realización de una sociedad sin clases. El comunismo ha dejado de ser histórico para afirmarse "monolíticamente" como una esencia que, a pesar de sus progresos industriales, técnicos y científicos, no indica las vías de un verdadero progreso espiritual.

No son fáciles las profecías en el terreno de la historia. Ortega y Gasset que, como ha hecho notar José Gaos,

profetizó acertadamente aquello que detestaba, supo ver con una claridad asombrosa el sentido social de nuestro tiempo. Asistimos verdaderamente a una rebelión de las masas. Yo no sé si Ortega, a pesar de sus declaraciones, pensaba en los obreros como parte de estas masas. No me parece necesario creerlo para que la profecía orteguiana adquiera su plena validez. El hombre masa no es el obrero, es el hombre-organización o la nueva clase de hombres organizados que describe Djilas. ¿Qué significa aquí la palabra rebelión ? Para saberlo hay que ver sus consecuencias. Ortega señalaba que todas las revoluciones tienden a institucionalizarse, a hacerse absolutas y definitivas: "La revolución no es la sublevación contra el orden preexistente sino la implantación de un nuevo orden que tergiversa el tradicional". ¿Es esto un mal en sí? La pregunta resulta ociosa porque, en los límites de esta tierra, no existen males absolutos. La institución es un mal cuando lo que institucionaliza es precisamente lo malo. Mejor no lo hubiera dicho Pero Grullo. Y sin embargo todos sabemos qué significa el mal aun cuando por hipocresía, por cobardía, por disimulo o por un mecanismo de sublimación tratemos de ignorarlo.

Este mal de nuestros días los libros de Djilas y de Whyte lo tocan en carne viva. No es difícil diagnosticarlo. Asistimos a la formación de nuevas aristocracias cuya base es el dinero o el poder. Todavía existen aristocracias de otra índole, aristocracias del espíritu que protestan contra el nuevo orden mecánico de la materia. Tendremos ocasión de analizar esta protesta. Por de pronto nos importa decir que las nuevas aristocracias no conocen el sentido de nobleza obliga. Ni el poder ni el dinero son fuentes vivas de una verdadera obligación que nace de nuestra conciencia más íntima.

—3—

Frente a la exacerbación del sentido del futuro y frente a la maniática afirmación del instante presente puede optarse por el pasado. Esta opción suele llevar, cuando es exclusiva, el signo de lo mítico y la señal de una magia que podría acaso hacernos regresar al origen del hombre. Rousseau esperaba encontrar la verdad en aquello que consideraba primitivo: el estado de naturaleza. Pero Rousseau, más que tradicionalista, era un cristiano que hubiera querido substituir el Paraíso Perdido por una mágica e infantil sociedad de seres naturales que tan ingenuamente consideraba buenos. El tradicionalismo a secas es una negación de las tradiciones. Porque las tradiciones solamente están vivas si se dirigen a la construcción de un presente que pueda lanzarnos hacia el futuro. Napoleón III, Porfirio Díaz o la Monarquía española se perdieron, entre otras cosas, porque no supieron entender el verdadero sentido de la tradición. En nuestros días son pocos los que quieren llamarse tradicionalistas. La alemania Nazi, por retroactiva y mitológica que fuese su filosofía, prefería llevar el signo de la profecía y llamarse nacional-socialista. Pocas frases aclaran el sentido contradictorio del tradicionalismo actual como aquello que cita Sartre copiando un título de un periódico de Vichy: "Mantener, tal es la divisa de la revolución nacional".

—4—

La disolución de la idea de tiempo que se nos ha presentado como característica de nuestro mundo es síntoma de la crisis, del enjuiciamiento que predomina en nuestros días. Frente a ella han aparecido, llevadas al

extremo, dos actitudes dominantes que si bien hemos heredado de los siglos anteriores no dejan de presentarse ahora como formas preponderantes de la actitud vital de buen número de nuestros contemporáneos. La primera de estas actitudes es el fariseísmo; la segunda es la protesta.

Fariseo es aquel que piensa que está siempre del lado de la justicia, que la razón es su razón y la bondad es aquello que él considera bueno. Y es fariseo quien venera su propia falsedad y quien se somete a los dobleces y vericuetos secretos de su espíritu.

El fariseísmo marca con su sello muchas de las ideas sociales de nuestro tiempo y su ley es la que enunciaba Orwell en su célebre fórmula de *1984:* "la verdad es la mentira". ¿Quiere esto decir que el fariseo sea un sofista? Quiere decir más y a la vez quiere decir menos. Quiere decir más porque el sofista, el verdadero sofista griego del siglo v, reconocía y aceptaba que el error es una forma del convencimiento, y, en este sentido, no era hipócrita como el fariseo. Quiere decir menos porque la actitud del sofista implica valor y hasta a veces coraje, mientras que la actitud del fariseo sólo entraña engañosas cobardías y mentiras disfrazadas. ¿ O acaso no hay diferencia entre quien es capaz de decirnos que la verdad no existe y quien es capaz de decirnos que la verdad existe cuando no cree en la existencia de la verdad?

"La verdad es la mentira". En esta frase Orwell desenmascara a los fariseos. Cuando el periódico nos dice que cierto país está construyendo armas para defender la paz del mundo, estamos ante una actitud farisaica; cuando oímos que una región del mundo representa el bien y la otra el mal, fariseísmo tenemos; cuando pensamos defender valores superiores y cuando por defenderlos nos creemos superiores a los demás, actuamos farisaica-

mente. A veces —¿en el mejor de los casos?— el fariseísmo se vuelve engreído y se convierte en cinismo puro y simple. A veces se disimula bajo capa de bondad y de justicia y entonces nos engaña precisamente porque es difícil discernirlo.

Ante la actitud farisaica de nuestros días se han levantado las voces de la protesta. Se oyen cuando Steinbeck defiende a Arthur Miller y declara que si Miller es culpable también lo es él, se oye cuando Orwell, Capek y Huxley, escriben sus utopías negativas, se oyen también cuando Unamuno, Ortega, Mounier y Camus nos hacen oir sus palabras airadas.

Nadie puede negar que la protesta sea fructífera. Pero la protesta tiene también sus ambigüedades. Lo que en ella hay de positivo es la afirmación implícita de los valores humanos: verdad, sinceridad, bien, desnudez del alma. Pero la protesta está investida de relativismo cuando sus fundamentos son oscuros y cuando no sabe cuál es el criterio de los valores que implícitamente defiende. Toda protesta es un camino; ninguna protesta puede constituirse en un fin. Y no sólo porque protesta y finalidad son términos contradictorios, sino porque la protesta solamente adquiere validez si al protestar para destruir quien protesta sabe afirmar para construir.

Analicemos brevemente dos tipos de protesta que, sin coincidir totalmente entre sí, llevan la semilla de una misma reacción contra la hipocresía de los tiempos y la misma negación de los falsos ídolos del siglo xx.

Recordemos el argumento de la novela más importante de Orwell: *1984*. Vivimos, efectivamente, este año de 1984. El mundo se ha dividido en tres grandes estados supranacionales que dominan a las antiguas naciones de la tierra. Winston Smith, habitante de Eurasia, es nuestro protagonista. Winston vive, reminiscente de épocas me

nos gloriosas, en el país donde domina el INGSOC (English Socialism), iniciales que designan más un poder que una actitud política. Todos los días Winston asiste a la presentación televisada del Gran Hermano, gobernante abstracto de su pueblo y ve aparecer la odiada faz de Emmanuel Goldstein, el Enemigo del Pueblo cuya cara está destinada a producir odio entre quienes contemplan la obligada pantalla. Asiste, también, a los cotidianos minutos de odio. Todos están presentes. Nadie está obligado a odiar. Y sin embargo, como por contagio, el odio se comunica de conciencia a conciencia y se vuelve para todos inevitable. La Policia del Pensamiento, que observa desde la telepantalla y es toda oídos en los micrófonos secretos, vigila y es todopoderosa. Emmanuel Goldstein ha escrito un libro que lleva el título de *Teoría y práctica del colectivismo oligárquico.* Winston empieza a leer el libro prohibido donde descubre las falacias en que está fundamentada la organización del INGSOC. Ve que el principio que mantiene, que ignorancia es fuerza, es falso como son falsos los "slogans" que nos dicen que la guerra es la paz. Ve que el socialismo de su tierra hace de los obreros (los "proles"), una clase inferior al servicio de las clases altas. Winston quiere despertar de su letargo. Pero la Policía del Pensamiento descubre su secreto delito y Winston acaba en las cárceles del Ministerio del Amor, donde de la tortura nace el convencimiento. Winston sabe que ha triunfado. Ha "ganado la batalla sobre sí mismo. Ama al Gran Hermano".

¿Acaso hay que pensar que Orwell cree en la posibilidad de la sociedad que describe? Lo que Orwell cree es que esta sociedad es ya una realidad y, en su sátira, quiere mostrarnos sus últimas consecuencias, sus gestos amenazantes y amargos.

La crítica de Orwell contra la sociedad moderna es acaso la más aguda que se haya escrito, desde el punto de vista social, en nuestros días. La política de hoy ha fatigado todos los caminos del "doble-pensar", de la hipocresía y de la "doble-habla". Pero Orwell, que nos hace reaccionar con horror, no ofrece una solución digna de su crítica. Es verdad que pretende alcanzar, como dice en uno de sus ensayos, "la decencia, la libertad y la justicia". Y también es verdad que estos términos dejan de ser abstractos en la pluma de un hombre que, por su sinceridad, ha merecido el calificativo de "conciencia de su generación". Y esto es precisamente Orwell: una conciencia. Pensó ser político. Era un moralista. Nunca llegó a ser un filósofo. Para serlo le faltaba poder de abstracción y capacidad para ver que las ideas que defendía podían convertirse en armas adversas si no existía un criterio trascendente de sinceridad, de justicia y de libertad. También el Gran Hermano se siente justo, también Eurasia es decente cuando se mira ante su propio espejo. La ambigüedad de la postura de Orwell consiste en postular que el hombre puede ser la medida de sus propias creencias. Los absolutos se vuelven relativos cuando ha dejado de existir el Absoluto que garantiza el sentido de la realidad, de la existencia y de la acción.

De muy distinta índole es la protesta de Camus. Cuando Camus escribe *El mito de Sisifo*, piensa redescubrir y actualizar una idea cuyo origen puede encontrarse en Sófocles y su más dramática consecuencia en Dostoievski. Esta idea es sencilla: el hombre es absurdo. Por ello, y no sólo por un precario afán de ostentación juvenil, puede decir Camus en las primeras líneas del libro que el único problema fundamental de la filosofía es el del suicidio. Pero esta filosofía de lo absurdo lejos de conducirle a una desesperanza semejante a la que, bajo su

aparente optimismo, esconde la filosofía de Nietzsche, lleva a Camus a pensar que "la felicidad y el absurdo son hijos de la misma tierra". Sisifo, sin Dios, puede llegar a ser feliz. La razón de esta felicidad la encuentra Camus en la acción: "La lucha misma basta para llenar un corazón de hombre".

El hombre, según Camus, debe destruir para construir. Y su afán de destrucción tiene que canalizarse hacia todos los tipos de fariseísmo, de complacencia y de falsa tranquilidad hipócrita para destruirlos con la acción destructora. La base de la filosofía de Camus es la sinceridad y la sinceridad constituye su verdad. Pero, ¿cuál es la naturaleza de esta verdad? Camus, que en este punto coincide con Sartre, la ve en el presente: "La verdadera generosidad hacia el futuro consiste en darlo todo al presente". El hombre de esta tierra es un absurdo con sentido de presente, una imaginación con deseo de vida, una existencia con afán de compromiso.

La idea de una acción pura y simple nace sin duda de una protesta. Es la protesta de Camus contra los justos, los que se creen poseedores del bien y de la verdad porque se niegan a desentrañar el mal que engendran. Hay que acabar con el fariseísmo. La justicia de los fariseos es la que dice: "No hay límites; los niños, claro, pero en el fondo. . . Matemos a todo el mundo en nombre de la justicia para todos. Reclamemos, sin embargo, la Legión de Honor. Puede ser útil". A esta actitud Camus contrapone tres puntos que constituyen la esencia de su moral: "Hay límites. Los niños son un límite (hay otros); puede matarse al guardián, excepcionalmente, en nombre de la justicia; pero uno mismo debe aceptar la muerte".

Consecuente con su actitud, Camus acepta la rebeldia, la protesta y el compromiso. "En el mediodía del pensamiento el rebelde rechaza así a la divinidad para partici-

par en las luchas y el destino común". La actitud de Camus es sincera. Es, incluso, admirable. Pero es también ambigua. El hombre no es este ser perfecto capaz de asumirlo todo. No está en el hombre el criterio último de la verdad, de la justicia y del bien. Y el propio Camus no ha podido responder siempre con igual vigor a los llamados del compromiso.

¿Quiere esto decir que debemos restarle importancia a la protesta? En modo alguno. La protesta es fecunda cuando quien protesta es una alma sincera. Pero la protesta es un camino. Los que no saben verlo asi acabarán por hacer de ella un nuevo absoluto en el corazón de la relatividad. Y ya hemos visto lo que sucede cuando los términos relativos se hacen absolutos. Los términos pierden su sentido y el hombre pierde conciencia de sus límites que es también perder conciencia de sus mejores posibilidades.

VI

QUID EST VERITAS?

"Sé que el hombre obra espontáneamente;
la piedra, en cambio, naturalmente".

SAN ANSELMO, *De Veritate.*

¿Qué es la verdad? El escepticismo de la Nueva Academia ha invadido el Imperio de Roma. Nuevas sectas religiosas invaden a la misma Italia donde se empiezan a venerar los dioses del Oriente, donde se alzan —"¡en Roma a Roma misma no la hallas!"— los templos a Isis mientras las tribus del Norte perforan las fronteras e invaden las tierras cercanas al Danubio y al Rin. Poncio Pilato es un romano escéptico. ¿Puede culpársele de que no entendiera la nueva voz que llegaba a sus oídos? Voces semejantes llaman en nuestros días y nuestro Imperio de Occidente —Este y Oeste al mismo tiempo, tan parecidos aunque tan distantes en apariencia— no sabe oirlas. Y son las mismas voces que llamaban a Pilato, las mismas que, en el camino de Damasco, le preguntaron a San Pablo: "¿Por qué me persigues?"

¿Qué es la verdad? Yo creo que hay dos maneras de considerarla. La primera es la que nos dice que la verdad es objeto del conocimiento; la segunda es la que nos afirma que la Verdad es una forma del Ser. Ambas deberían ser una misma esencia. Una de ellas la vía, otra el fin. Pero sucede que en nuestro tiempo y tal vez ya desde el tiempo de Descartes, cuando se funda el racionalismo europeo, la verdad la han tomado los lógicos por su cuenta. Han afilado sus categorías, han agudizado sus armas analíticas, y quieren decirnos qué es la verdad prescindiendo de la Verdad, de la Verdad que es, de la Verdad viva y existente. Encerrados en el multiplicado

espejo de nuestra conciencia, no nos atrevemos a ver que más que espejo es un cristal y que si miramos bien no nos veremos reflejados, alucinatoriamente, en nuestra conciencia. En ella podríamos encontrar el Ser y por ella deberíamos saber que el ser nos trasciende o, como lo indican las palabras, que el ser es.

No lo piensan así la mayoría de las escuelas lógicas de nuestro tiempo. Y no pueden pensarlo porque cada una de las teorías lógicas modernas está especializada a una región del ser que, por una extraña, aunque explicable deformación, quiere convertir en el Ser absoluto. Positivistas lógicos, semánticos, lógicos matemáticos, encuentran una pizca de verdad. No saben ver que esta migaja de verdad no puede ser toda la verdad y se dedican entonces a negar la existencia de la verdad.

Un caso, entre los muchos que podrían presentarse, nos parece explicar claramente tanto la afirmación de las verdades relativas, como la negación desilusionada de las verdades absolutas. Me refiero al caso Wittgenstein, tal vez el más extremoso caso de especialización y de escepticísmo en nuestro tiempo.

Wittgenstein perteneció al círculo de Viena. Sus obras lógicas las escribió en Inglaterra. En realidad no publicó sino una de ellas, el *Tratado Lógico-filosófico.* En cuanto a las *Investigaciones filosóficas* no aparecieron sino después de su muerte ¿Qué pensaba Wittgenstein? Hay que abandonar la técnica muy precisa y acerada de sus análisis aforísticos para penetrar en el sentido íntimo de esta extraña filosofía. Wittgenstein es un empirista y, en este sentido, puede declararse fiel discípulo de Hume, el gran escéptico. Pero Wittgenstein es un empirista lógico. En el Prefacio a su *Tratado* Wittgenstein expresa en una frase prácticamente todo lo que quiere decir: "Lo que puede decirse en algún modo, puede decirse claramen-

te; y cuando no se puede hablar hay que callarse" La frase parece inocente. Pero detengámonos un momento en sus implicaciones inmediatas. ¿Qué es lo que se puede decir claramente? ¿Qué es lo que no puede expresarse? O, en otras palabras, ¿cuándo debemos hablar?, ¿cuándo debemos guardar silencio? Veamos lo que Wittgenstein entiende por lenguaje. El lenguaje, el único lenguaje posible es el que está constituido por proposiciones significativas. Es decir, el único lenguaje válido es el lenguaje de la lógica opuesto al lenguaje de la emoción. El mundo está compuesto por hechos. Las proposiciones lógicas afirman o niegan la existencia de estos hechos. Y lo que da sentido a las proposiciones es la posibilidad de los hechos que representan. Hume había notado que las impresiones son entidades separadas las unas de las otras. Este verde del pino y este verde del cielo al atardecer son dos hechos irreconciliables que sólo puedo asociar por un hábito mental que se crea al ver que los dos hechos se repiten. Wittgenstein piensa que lo que importa es la existencia de "hechos atómicos". Estos hechos atómicos se reproducen en imágenes mentales, de la misma manera que la cámara fotográfica reproduce el paisaje que enfoca. Así, el lenguaje, consistirá en la expresión de hechos atómicos, ligados en las frases que pienso o que pronuncio, por medio de estas unidades lógicas que llamamos proposiciones. Pues bien, lo que puedo decir, lo que me es permitido hablar, es aquello que se refiere a hechos. Debo callarme cuando mi pensamiento se refiere a ideas que no pueden ser comprobadas en el mundo de los hechos. ¿Cuándo puedo hablar? Cuando hay ciencia ¿Cuándo debo callarme? Cuando la ciencia deja de ser mi finalidad. Wittgenstein expresa esta idea muy claramente en el final del *Tratado:* "El método correcto de la filosofía sería este. No decir nada

excepto lo que puede decirse, en otras palabras, las proposiciones de la ciencia natural, en otras palabras, algo que no tiene nada que ver con la filosofía". Pero son muchas las cosas que no pueden decirse: "Existe en verdad lo inexpresable. Se *muestra* por sí mismo; es lo místico". Así la filosofía se convierte en una terapéutica, una terapéutica que debe servir, en primer lugar, para mostrarnos que la filosofía es imposible.

El escepticismo de Wittgenstein es radical porque reduce el conocimiento a la posibilidad de decir algo, que por lo demás no es necesariamente verdadero, acerca de los hechos que la ciencia estudia Pero recordemos que el lenguaje de que nos habla Wittgenstein es el lenguaje de la lógica. Es nuestra creencia que existen otros lenguajes, más ligados a la vida, más ligados a la experiencia si por esta se entiende la capacidad de percibir, sentir, pensar, imaginar, querer y desear. El hecho de que Wittgenstein escribiese poco y que se arrepintiese de lo que había escrito es suficiente muestra de que no podía ni afirmar, ni afirmarse. También Wittgenstein, como Pilato, está perplejo. También él podría preguntarse: *Quid est veritas?*

Pero esta pregunta, ¿qué indica? Primero que se ignora que la verdad es una realidad y no sólo un hecho de mi conciencia. Segundo, que se ignora que al negar la verdad se niega la posibilidad de afirmar una teoría que, al fin y al cabo sostiene y mantiene para negar la existencia de la verdad. Muchos de los ejemplos que da Wittgenstein en sus libros son de origen pictórico. Yo sólo puedo imaginarme a Wittgenstein silencioso y apenas musical.

Pero, ¿qué es la verdad? Ya Ortega hacía notar que aun cuando las ideas no estén claras existen las creencias promovedoras de ideas. En todos los terrenos de lo que llamamos cultura, de la filosofía al arte, de la ciencia a la

religión, del trabajo manual al canto gregoriano es necesario y es obligatorio un acto de fe. Como que es obligatorio un acto de fe para vivir y seguir viviendo. No puede negarse la existencia de las creencias. No puede negarse tampoco que las creencias sean también verdades que tienen su íntima fibra lógica, es decir, su verdad.

Yo sé que muchos, hoy en día, niegan la posibilidad de verdades universales. Muchos son los que nos dicen que la verdad sólo tiene un valor subjetivo. Pero los que afirman esto no se dan cuenta de que por el mero hecho de negar un valor y afirmarlo como subjetivo, están fundando la verdad del valor. El que dice que la Caridad sólo es buena porque me complace, está implícitamente diciendo que los demás deben participar de su gusto y convierte así su gusto y su placer en verdades de proyección universal.

¿Qué es pues la verdad? Verdad significa Ser y Ser significa y ha significado siempre Dios, "Dios cuya hermosura es inefable", como decía San Agustín. Hay que entenderlo bien: inefable. Podremos acercarnos racionalmente a la Verdad divina pero no podremos nunca agotarla en palabras.

Pero dejemos a la teología los problemas que atañen a la teología. Descendamos al nivel de la tierra. Pronto veremos que nadie puede declararse poseedor de la Verdad absoluta. Podemos saber, sin duda, que existe la Verdad, que "Verdad" no es una palabra abstracta y vacua. Así, afirmar la doctrina de Cristo no es lo mismo que afirmar que, en lo terrestre, los hombres sean poseedores de la Verdad absoluta. Y ello es, sobre todo, evidente en el mundo de la acción. Cuántas veces por egoísmo, por temor, por una vana glorificación de nuestro ser, nos aferramos a una verdad que se nos escapa. El cristiano que está seguro de poseer la Verdad —y conste

que no hablo aquí ni de los caminos para llegar a ella ni de su existencia— puede verse lanzado a la mayor de las mentiras. La lección más alta del Cristianismo es la que nos enseña que muchas veces son más cristianos los que no conocen el Cristianismo y saben practicar la virtud de la caridad que los cristianos que, conociendo el Cristianismo, se encierran en la defensa de sus propios intereses de clase o de grupo. El Cristianismo tiene el muy especial valor de abrirse a todos. También Platón era para San Agustín un cristiano antes de Cristo.

Tal es la lección que, antigua y moderna, es decir, eterna, puede extraerse de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La mística, decía Bergson, reclama a la mecánica. Podríamos ir más lejos y decir que la mística, si es verdadera, reclama la presencia de un mundo, de la sociedad en que vivimos, del grupo al cual pertenecemos.

¿Y la historia? ¿Y la filosofía de la historia? Yo creo que he resumido lo que tienen de validez para nosotros. Ni la historia ni la filosofía de la historia pueden concebirse como todos cerrados, esquemáticos y simétricos. Porque la historia, nuestra historia, es un progreso constante al encuentro del espíritu, un movimiento en espiral hacia el gozo que no excluye la melancolía, la esperanza que no excluye la desesperanza, la fe que no excluye la duda.

Y si la vida es ascenso y es progreso del espíritu, también es ascenso y es progreso la verdad. Nada se opone tanto a la libertad como la costumbre. Más enemigo de la Verdad es el hábito que la mentira. La historia de nuestra verdad libre, de nuestra libertad verdadera, hay que buscarla en los caminos de esta tierra donde tenemos que luchar para encontrar la justicia de las dos ciudades. El camino terrestre será el único que pueda llevarnos a "la gloria *di Colui che tutto move*".

NOTAS

Estas notas, necesariamente incompletas, me parecieron necesarias para aclarar fuentes y para indicar lecturas y actitudes.

I. Para la crítica del marxismo he empleado, principalmente los siguientes libros: *a)* primer libro de *El Capital, El Manifiesto Comunista.* De Marx, además, *La lucha de clases en Francia. El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, Tesis sobre Feuerbach, La miseria de la filosofía;* de Engels: *Introducción a la lucha de clases en Francia, Ludwing Feuerbach, La revolución en la ciencia de Herr Eugen Duhring; El origen de la familia;* de Lenin: *¿Qué hacer?, Materialismo y empiriocriticismo, El Estado y la revolución, Las enseñanzas* de Karl Marx. *b)* Sobre la crítica del marxismo me ha sido especialmente útil G.D.H. Cole, *Historia del pensamiento socialista.*

Cuando digo (págs. 31-33) que el materialismo histórico es incapaz de explicar el arte quiero decir, más precisamente, que es incapaz de interpretar la historia del arte como superestructura de relaciones económicas y sociales. Es decir, el marxismo no explica la ley que guía la evolución del arte. Sin embargo algunos estudios marxistas de la historia del arte en épocas precisas son muy valiosos. Tal es el caso de *Illusion and reality,* de Cristopher Caudwell. Para Caudwell la poesía del siglo XIX es básicamente antisocial. De ahí su idealismo y su alejamiento de la realidad histórica en que vive. En este punto es interesante notar que Caudwell coincide con De Lubac, escritor católico. Para De Lubac *(Le drame de l'humanisme athée)*

el humanismo del siglo XIX carece de valores absolutos y se encierra en la conciencia del sujeto. La descripción del humanismo del siglo pasado como antisocial y como antiteísta no se excluyen, sino que se complementan. *c)* En cuanto a las contradicciones históricas del marxismo después de Marx léanse: Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* y, sobre todo, Jean Paul Sartre, *Questions de méthode.* (T.M.).

II. Para el estudio de la filosofía de Comte quiero volver a citar el libro de De Lubac —el más penetrante que conozco. No olvido, para los antecedentes del comtismo, el libro de Edmund Wilson *To the Finland Station.*

III. El comentario sobre Spengler se basa estrictamente en la lectura de *La decadencia de Occidente.*

IV. Para el capítulo dedicado a Bergson, las obras escritas por Bergson mismo. Además han sido de suma utilidad: Albert Thibaudet, *Le bergsonisme; Henri Bergson, essais et témoignages,* recogidos por Albert Béguin y Pierre Thévenaz; los cuatro volúmenes de *Les études bergsoniennes* (Asociación de Amigos de Bergson); Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson.*

Cuando describo la teoría de las emociones creadoras (pags. 73-76) es evidente que se plantea nuevamente —eternamente— el problema de la fe y de la razón. Como Bergson me inclino por los datos de la fe (¿no es un acto de fe el mero hecho de moverme y caminar y vivir?) No creo, como los positivistas lógicos que exista una oposición absoluta entre fe y razón. En primer lugar porque los mismos positivistas lógicos postulan una fe indestructible en la razón. En segundo lugar porque creo que cabría distinguir entre razón y razonabilidad. Una cosa es ser racional (y los matemáticos son racionales) y otra cosa es ser razonable (y esto tratamos de serlo en nuestras vidas). La razonabilidad no da, *strictu sensu,* pruebas. Da experiencias vitales. Digámaslo así: si la fe es razonable, sin por ello ser racional, es verdadera.

V. Sobre Albert Camus véase el estudio *Albert Camus* de Germaine Brée. Sobre la evolución de Camus considérese el cambio muy importante, que va del *Mito de Sísifo al Discurso de Suecia.*

VI. El positivismo lógico, desarrollado por el círculo de Viena. tiene su expresión más clara en Wittgenstein: *Tractatus logico philosophicus; Philosophical investigations;* en Rudolf Carnap; *Introduction to Semantics,* y en el clarísimo libro de Alfred Juler Ayer *Language, truth and logic.* En español puede el lector consultar la interpreta-

ción más libre que textual que da Ferrater Mora en *Cuestiones disputadas* y el texto, recién traducido, que Nicola Abbagnano dedica al último Wittgenstein en *La filosofía de lo posible.*

Quiero aquí aclarar un punto. Según los positivistas lógicos, sólo existen dos tipos de proposiciones significativas: las de las matemáticas y las de las ciencias naturales. Las proposiciones matemáticas son siempre tautologías (verdaderas en todos los mundos posibles) y por lo tanto los sistemas matemáticos son tan sólo (contrariamente a lo que pensaba Kant), series de juicios analíticos. Las matemáticas no *descubren.* La demostración matemática simplemente *aclara* lo que ya contienen los axiomas y las definiciones. Las proposiciones de las ciencias naturales son siempre tan sólo *probables,* puesto que son proposiciones sintéticas acerca de una realidad que *podría* cambiar, aunque lo más verosímil es que no cambie. Lo que justifica la verdad de las proposiciones es pues, según los positivistas lógicos, la tautología o bien la posibilidad de verificar las hipótesis en el mundo de la experiencia. Toda proposición que no sea científica es una pseudo-proposición, es decir, carece de sentido. La metafísica es, según este grupo de filósofos vieneses, el reino del sin-sentido por excelencia puesto que la metafísica da juicios sintéticos a propósito de realidades que no son experimentables. ¿Quiere decirse que la metafísica sea falsa? En parte, sí. Pero, sobre todo, quiere decirse que no podemos pronunciarnos ni acerca de su verdad ni acerca de su mentira.

Me parece que el principal error de los positivistas lógicos consiste en definir la verdad de manera limitada. La verdad será, según ellos, todo aquel]o que se conforme a los criterios de la tautología y de la probabilidad (es decir, de la ciencia). Pero aquí existe, claramente, un círculo. Se empieza por decir que la verdad es simplemente la verdad de la ciencia; se añade que cualquier forma de pensamiento que no se conforme a la ciencia es, científicamente, indecidible; y se concluye que la única verdad posible es la verdad científica. En un sentido muy preciso este razonamiento es una perogrullada que proviene de definir la verdad de tal modo que las premisas conduzcan necesariamente a las conclusiones. Si empiezo por decir que la única lógica es la lógica de las ciencias la única conclusión posible es afirmar que la única verdad lógica es la verdad de las ciencias que se conforman a la lógica. Lo cual equivale a decir que la filosofía de las ciencias es verdad porque la filosofía de las cienciafi es verdad. Esta tautología, verdadera en todos los mundos

posibles, es incontrovertible. Es también infecunda. ¿Por qué afirmar que la *única* verdad es la de las matemáticas que son exactas o de las ciencias físicas que son aproximadas, si también puedo tener experiencias poéticas, artísticas y religiosas? Ayer considera que el arte y la religión son "interesantes". Tomémosle la palabra. Si me interesan es porque las experimento (y entonces no se ve cual es la diferencia entre la ciencia y la experiencia mística). ¿Que las experiencias espirituales no pueden reducirse a la lógica simbolica? Puede ser. Pero, de ser así, mi respuesta es que las ciencias matemáticas o físicas me parecen interesantes, pero que la religión y el arte me parecen importantes. 0, como decía Whitehead: "*Haces* matemáticas pero eres religioso". Y recuérdese que Whitehead es, precisamente uno de los fundadores del análisis matemático de la lógica.

Por, lo que se refiere a la Verdad como Ser, sigo, naturalmente, la mejor tradición metafísica occidental. Debo decir, sin embargo, que la he encontrado especialmente clara en el *De Veritate* de San Anselmo.

Se terminó de imprimir en Editorial Cromocolor, S. A., en el mes de julio de 1994. La edición consta de 2000 ejemplares.